جماعة إحياء الفلسفة

مشكلة الألوهية

تأليف

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

١٣٦٦هـ — ١٩٤٧م

طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه

جماعة إحياء الفلسفة

مشكلة الألوهية

تأليف

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

١٣٦٦هـ — ١٩٤٧م



ملتزم الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

الإهداء

إلى رجاحة العقل ، وغزارة العلم ، وسعة الأفق ، ونبل الخلق ، ورِقَّة الشمائل ، وكرم الطبع ، إلى ذلك كله ممثَّلاً في روح المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق أهدى هذا الكتاب ؟

محمد غلاب

٢٢ فبراير سنة ١٩٤٧

مقدّمة

اعتاد القراء فى العموم أن يواجهوا الفلسفة بشعور من الرهبة والفزع ، وهم لهذا يبذلون أقصى جهودهم لتجنبها وللنجاة بأنفسهم من مشقتها . وقد يكون لهم شىء من العذر فى هذا الفزع لأنهم كثيراً مايتنبهون على أثر بدئهم فى مطالعة أحد كتب الفلسفة فيجدون أنفسهم فى وسط خضم متلاطم الأمواج من المجردات التى لم تألفها عقولهم ، ومن النظريات الجافة المعقدة معراة عن الوسائل الثقافية التى تجلى غوامضها ، متجافية مع المناهج العلميـة التى تحل معضلاتها وتجعلها فى متناول العقليات التى ظفرت بحظ متواضع من المعارف الضرورية ، ولا ريب أن هذا النقص هو أحد العوامل التى تجعل تلك النظريات تبدو كأنها معميات محشوة بعدد ضخم من المستندات والأدلة والاعتراضات والمنُوع والنقود والردود وما إلى ذلك مما لا يبرئ علة ولا ينقع غلة ، ولو أن الأمر وقف عند هـذا الحد لهان الخطب نوعاً ، ولـكن هناك عقبة أخرى تضاف غالباً إلى العقبات المتقدمة وهى التواء أسلوب المؤلف وظلمته اللذان ينشآن حيناً من ضعف ملـكة التأليف عنده ، وحيناً آخر من ظلمة المعانى التى يعالجها فى عقله ، والتوائها على ذهنه ، والنتيجة الحتمية لهذا هى أن القارئ الطليق ينفر من الفلسفة ، والشباب الملزم بمزاولتها يهرع إلى الذاكرة ليستعين بها على استظهار ما لم يفهم ، وسرعان ما تضعف عنده ملـكة الفهم ، ويخفت فى عقله صوت النقد الذى هو الهدف الأول من دراسة هذا العلم .

على أنه ليس معنى هذا أننا ندعو إلى النزول بأسلوب الفلسفة إلى مستويات الابتذال والتهافت والإسفاف ، أو إلى صياغتها فى صورة روائية تسلب القارئ شعوره بأنه يعالج أموراً جدية ، وتلقى فى روعه أن المؤلف ليس أعلم منه بالاصطلاحات الفنية لهذه المادة ، وإنما معناه أننا نبغى صيانة الفلسفة عن موقفى الطرفين المتعارضين ، والسمو بها إلى منزلة الاعتدال .

يحاول المُفْرِطون فى التعقيد ، والمُفَرِّطون فى الاصطلاحات الفنية أن يمنحوا مواقفهم شيئاً من المشروعية فيعتذر الأولون عن إفراطهم بأن الفلسفة علم تجردى بحت ، وأن من طبائع المجردات أن تكون معقدة ؛ ويؤيد الآخرون تفريطهم بأن هذه المادة بعيدة عن مستويات الجماهير فلا يمكن تقريبها إليها إلا عن هذا الطريق القصصى . ولا شك فى أن أولئك وهؤلاء جميعاً مخطئون ، إذ أن تجرد الفلسفة لا يحول دون انتزاع أسانيدها ، واستنباط ملاحظاتها ، واقتباس أمثلتها من الحياة الواقعية ، ومحاولة تطبيق نتائجها النظرية على ثمار التجارب العملية من غير أن يلجئنا شيء من هذا إلى التعقيد أو إلى الإسفاف ، فإذا فصل المؤلف كل فرع من فروع الفلسفة عما عداه ، وميّز فى دراسته كلاًّ منها بخصائصه الذاتية ، وبسط مسائله فى وضوح ، ووزن عباراته فى دقة ، وحرر ألفاظه فى عناية ، وتنبّه إلى القيود والمحترزات فى عروضه ، وتوّج مجهوده العقلى بالإخلاص للعلم ، والولاء للحق ، فلم يسمح لقلمه بأن يخط عبارة واحدة لم يكن هو قد أتقن فهمها ، وأجاد هضمها ، لأنه إذا كان حسب الطالب والقارئ من الكتاب إتقان الفهم ، فإنه لابد للأستاذ والمؤلف فى

رأينا من إجادة الهضم ؛ وأيا ما كان ، فإذا بذل المؤلف من نفسه هـذا كله لم يكن على الشاب المتوسط الذكاء والثقافة بإزاء كتابه إلا أن يقوم بمجهود جدى لـكى يتفهم ما بين دفتيه من ألوان المعرفة ، وإذ ذاك فقط تنتشر الفلسفة وتعم فوائدها ، إذ يرى فيها الشباب معينًا قويا على إيضاح أفـكاره الأخرى المتشعبة فى أنحاء الحياة ، وفى تصرفاته الواقعية التى لا تربطها بالنظريات العقلية فى الظاهر أية رابطة ، وملهمًا بارعًا يقذف إلى عقولهم بإدراك مالا يزال سيء التحديد من جوانب الحياة العامة التى تبدو للجماهير عملية بحتة ، وهى فى الواقع مؤسسة على مبادئ لا سبيل إلى اكتناهها إلا بالتفلسف ، وهكذا يتحرر الشباب من أخلاط الآراء ، وتشع أمام عقله أنوار الهدى بفضل هـذا العلم الذى كان إلى الأمس القريب يرهبه وينفر منه فى رعب وفزع .

كانت دائرة الفلسفة إلى عهد غير بعيد تشمل ـ إلى جانب لُبّها الجوهرى ، وهو ما بعد الطبيعـة «Métaphysique» ـ علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق ، ولـكن هـذه العلوم كغيرها منذ عهد النهضة الأوروبيـة «La Renaissance» قد أخذت تتمرد على هذا السلطان القديم وتظفر بحريتها واحداً بعد واحد ، فعلما النفس والاجتماع مثلا قد صارا علمين واقعيين بالمعنى الجلى لهذه الـكلمة ، وجعل الفنيون من علمائهما يجدُّون فى البحث عن قوانينهما التى لا تتخلف . وبهذا اتخذ كل منهما محوراً خاصًا ؛ وكذلك علم الأخلاق سائر فى نفس الطريق ، وقد ينتهى به المطاف إلى ما انتهى بسالفيه . وأما المنطق فقد ظل وسيظل أبداً أداة ضرورية لـكل حركة فـكرية يقوم بها الذهن

البشرى ، وإذاً فلم يبق من أجزاء الفلسفة ناطقاً باسمها ما بقى للعقل وجود سوى روحها الحقيق ، وهو ما بعد الطبيعة .

ولما كانت مسائل هذا العلم لم تدرس بعد عندنا فى العصر الحديث كمشكلات خاصة بعيدة عن محيط تاريخ المذاهب الفلسفية وما يكتنفه من تفصيلات من شأنها أن تنزل تلك المشكلات عن مرتبة الصدارة وتجعلها ثانوية لا تفوز من العناية بالقسط اللائق بها ؛ فقد اعتزمنا أن ندرس فى هذه السلسلة من المؤلفات أمهات المشاكل الفلسفية ، وأشدها صعوبة وتعقداً ، وأعظمها حظاً من الأخذ والرد .

غير أنه لما كانت هـذه المشاكل مشتتة فى ذلك الخضم المائج بتاريخ حياة الفلاسفة وشخصياتهم ، وصور عصورهم ، وما تلونت به من ألوان السياسة والاجتماع ، فقد وجب على الباحث أن يدرك مشقة هـذه المهمة التى يعالجها ، وهذا يقتضى منه مجهوداً جسيماً يبذله فى محاولة انتزاع تلك المشكلات من كل ما يحيط بها ، وربط كل منها ربطاً محكماً يحقق الوحدة المقصودة ، ولا ريب أن هذا المجهود ضرورى ولو كان البحث قد اقتصر على كبريات المشاكل التى شغلت العقل البشرى منذ بدأ يعرف ذاته ويحقق رسالته فى الحياة ، فكيف وهو كثيراً ما يتناول فروعًا أخرى يزيد تشعبها فى صعوبة الموقف .

على أن هذه المهمة إذا كانت شاقة فإن نتيجتها ذات قيمة لا يستهان بها ؛ إذ أنه عنـد ما يفصل الباحث كل مشكلة من تلك المشكلات الأساسية على حدة تدنو الفلسفة من المناهج العلمية دنواً عظيماً ، ولا تبدو فى ذلك المظهر

الرهيب الذى يفزع كثيراً من العقول الراغبة فى الانتهال من نبعها ، ولا تلوح كأنها علم غريب مباين لجميع العلوم الأخرى ، لأن الدارس إذ ذاك يتبين فى جلاء حركات الأفكار وتعاقبها . وفوق ذلك فإنه يستطيع أن يتعرف فى يسر ما ابتدعه كل مذهب فى كل مشكلة وما أضافه إليها الزمن من تطورات ، وبهذا تبرز مسائل ذلك العلم كأنها أبنية مستقلة شامخة يزيد ارتفاعها ، وتتضاعف عظمتها مع العصور ، وتقترب من الكمال بقدر ما تسمو إدراكات بنى الإنسان وتنكشف أمامها حقائق الموجودات .

ونحن إذا أردنا أن نساهم فى إعلاء هذه الأبنية الجليلة أو أن نسيّر حياتنا على ضوء أفكار أرقى الأذهان البشرية ، فإن تجارب الماضى وعظاته السامية ، وأخطاءه المليئة بالعبر ، كل ذلك موجود ومستعد للتضافر على إرشاد العقول التى تحلم بوضع حجر فى بناء عظمة الإنسانية ومجدها الحقيقى الخليق بالإجلال .

والآن ينبغى أن نتساءل : أتوجد فى الفلسفة مشكلات ذوات موضوعات ثابتة جديرة بأن يتعقبها العقل بالبحث والتحليل؟ ومبعث هذا التساؤل هو أننا حين نقرأ أو نسمع من جهة ، كلمات : الفلسفة الحديثة ، أو الفلسفة العصرية ، أو تقدم الفلسفة ؛ وحين نتأمّل من جهة أخرى فى تلك المذاهب الكثيرة التى عُنِيَتْ بالفلسفة منذ عصر أفلاطون إلى عهد بيرجسون مثلا ينقذف إلى نفوسنا على غير قصد منها هـذا السؤال وهو : ألم تنشأ ـ إبان تاريخ الفلسفة الحافل بالمجادلات العنيفة ـ مشكلات جديدة لم يكن لها وجود فى العصور الغابرة ، بينما اختفت مشاكل كانت فيما مضى موضع العناية والاهتمام من جانب المفكرين؟

أم ان المشكلات التى تحتل اليوم أذهان الباحثين هى فى أسسها الجوهرية مشكلات الأمس بعد أن خضعت لتطورات زمنية جعلتها تبدو فى مظاهر تتعارض مع مظاهر العصور الغابرة تعارضات تختلف شدة ولينا باختلاف أهمية المشكلات ذاتها ؟ . وإذا كان لنا أن نجيب على هذا السؤال ، فإننا نعلن ميلنا إلى إيجابية الشق الثانى منه ، نعم إنه من غير الممكن أن يجحد الباحث أن المسائل الفلسفية لم تعرض بصورة واحدة ، ولا بصور متماثلة فى متباين العصور بل هو لايجحد أن معضلات ثانوية لم تدر للقدماء بخلد قد انبلجت من الأذهان أثناء المجادلات، وأن تلك المعضلات قد صعدت أو ستصعد من درجاتها الثانوية إلى أسمى آواج عناية العقل الحديث ، ولكن هذا كله لا يحول دون يقيننا الثابت ، بأن هناك مشكلات رئيسية قد شهدت نشأة جميع تلك المذاهب واجتازتها واحداً إثر الآخر ، وستجتاز غيرها مما لا يزال كامناً فى صدر الزمن وسر هذا الخلود هو أن تلك المشكلات مشتملة على الأسئلة العويصة التى فطر العقل على توجيهها إلى نفسه منذ أن اكتشف اختصاصه الطبيعى ، وهى كل ما يتعلق بالأصل ، والنهاية ، والطبيعة الحقيقية للعالم والكائنات التى تؤلفه . وهذه المشكلات الرئيسية هى : الألوهية ، والنفس ، والحياة ، والمعرفة ، والمادة . ولا ريب أنه لما كانت طبيعة العقل البشرى محدودة ، فقد كان من الطبيعى أن تتحدد هذه المعضلات والمناهج التى ترسم لحلولها ، والفروض التى تبتدع لمعالجتها ؛ وإن كان ذلك لا يمنع من أنها تتكرر وتتعارض وتتجدد وتسير نحو الكمال .

ومهما يكن من شيء فإن هـذه المشكلات ومجموعة حلولها واعتراضاتها وما يتفرع عن ذلك هو مشتملات ما بعد الطبيعة . وإذاً فموضوع هـذا العلم هو البحث عن الموجود من حيث هو ، وبعبارة أوضح : دراسـة العالم فى مظهريه المعنوى والمادى من حيث اقتضاؤهما فرض موجود آخر مستغنٍ استمدا كلاهما منه الوجود . وفـكرة هـذا الموجود المطلق المستغنى هى أسمى ما يصل إليه العقل الإنسانى ، ولهذا كانت تاج ما بعد الطبيعة . ولـا كنا قد فرضنا بديا أن هذا الموجود هو الإله فقد شئنا أن نبدأ هـذه السلسلة بمشكلة الألوهية .

غير أن سمو هذه المعضلة على بقية عناصر ما بعد الطبيعة ، ووجودَها لدى جميع الشعوب منذ بدء تواريخها لم يحولا بينها وبين أن تكون غاية فى التعقد ، وأن تبدو فى صـور متباينة تسترعى كل واحدة منها انتباه الذهن البشرى ، ففى عهد اليقظة الأولى للعقل ، وعند ما وجد الفـكر نفسه أمام هـذا السؤال وهو من أين العالم ؟ ومن أين الإنسان ؟ لم تكن الإجابات البدائية التى نعثر عليها متناثرة فى تعليلات كهنة الديانات الوثنية ، وفى ردود شراح النواميس الـكونية الطبيعية كافية أو قادرة على أن تقدم عن الألوهية فـكرة كاملة تمثل الإله كأساس الموجودات وعلة العلل ونهاية النهايات وما إلى ذلك ممـا تشتمل عليه فـكرة الألوهية اليوم من معقدات ، وإنما كانت تصور الإله فى صور تلتئم مع عقليات تلك العصور الضاربة فى القدم . ولقد مضى زمن غير قصير قبل أن تتكون عن الألوهية تلك النظريات الفلسفية التى يتطلبها العقل البشرى الذى

كان ـ منذ أن تنبه إلى رسالته فى الحياة ـ فى نضال دائم ضد تلك القوى التى كانت تبدو كأنهـــا نواميس متباينة تتنازع العالم وهى الضرورة العاتية ، والمصادفة الهوجاء ، والصيرورة الأبدية. ومبدأ هذا السير نحو المدى ، هو أن طلائع الفلاسفة قد اعتدوا بعقولهم إلى حد الافتتان ، وأيقنوا أن فى مكنتهم كشف أسرار الـكون واستخلاصها واضحة جلية من وسط هـذا الخليط الـكثيف الذى يشتملها . وصدوراً عن هذا المبدأ لم يروا فى هذه الفوضى التى يعوج بها العالم إلا مظهراً خارجياً للـكائنات وأعلنوا أنـ من يعرف كيف يتأمل فى هـذه الموجودات سيجد العقل والنظام ممثلين فيها بأكمل معانيهما . وهكذا اعتصموا برباط متين مؤداه أن يكتشفوا كل قوى ذلك العقل العام الذى استنبط الأولون منهم دوره من أحداث الطبيعة وظواهرها ثم أخذوا يجردونه ويسمون به شيئا فشيئا ويلحون على إبراز الفارقات التى تميزه عما عداه حتى جعلوا البون بينه وبين غيره من الـكائنات التى لها علائق بالمادة هائلا ، وأبانوا رفعته على آلهة الأساطير والديانات البدائية ، وبرهنوا على أنه أجـدر منهم بالألوهية وأحق بإحراز أوصاف الـكمال . ومصدر سموه على ما عداه هو أنه عقل وأن « الطبيعة ـ كما يقول أرسـطو ـ متعلقة بالعقل ولـكنها عاجزة عن أن تساويه » .

وقصارى القول أن الفلاسفة كلما أرادوا إثبات وجود الفـكر فى ذاته أو وجود العقل الـكامل المجرد عن جميع الغواشى الحسية أطلقوا على أسمى قمم هذا العقل اسم الإله . ومعنى هذا أنه إذا كان الفـكر المتفلسف قد تحول عن

الديانات التقليدية فلم يكن ذلك منه إلا لقصد تأسيس نوع من العقيدة الفلسفية لها يقينياتها ، وفيها إلهها الذى هو على رأس الطبيعة يدبر كل شيء ، وبمرور الزمن لاحظت هـــذه الفلسفة أن الديانات الشعبية تأمر بالإذعان للقوانين والأمانة للواجب واحترام الموتى فاعتبرتها معينة للعقـل على مهمته فهادنتها وجعلت تنقب فى أساطيرها عمـا عسى أن يكون مختبئا بين طياتها من آثار عقلية أو عناصر فلسفية . وعند ما توثقت عرى هـذه الصلات بين الفلسفة والديانات هبت طائفة من مفكرى الجهتين وطفقت تعلن فى صراحة حق الوجدان الفردى فى أن يتصل بالإله اتصالا مباشراً دون أى تدخل من جانب المجادلات الفلسفية أو الطقوس الدينية ، وجعلت تحارب النظر المنطقى بالإيمـان والحب ، وتعارض الطقوس الدينية الظاهرية بالتأمل الباطنى وهو جوهر التنسك .

وبهذا تم هيـكل الطرق الثلاثة التى تقود نحو الإله ، أو المظاهر الثلاثة : الاجتماعى والفلسفى والتنسكى ، وهى التى تبدو فيها الألوهية على مسرح الوجود البشرى ولا ريب أننا ــ إذ نعرض للألوهية فى هـذا السفر من خلال هذه المظاهر الثلاثة ــ سنقتصر على وجهات النظر الاجتماعية والعقليـة والروحانية معرضين مؤقتاً عن العقائد التى استقت مبادئها من الوحى ، لأننا الآن بصدد منتجات الفـكر الإنسانى فحسب .

يقضى علينا ظاهر النظام بإزاء دراستنا هـذه المشكلة أن نساير طبائع الأشياء فندرس كل فرع منها على حـدة نتتبع حلقاته بادئين بآراء القدماء ،

منتهين إلى نظريات المحدثين ، وإن كان القسمان كلاهما قد تأثرا بعقائد الجماعات الدينية تأثرات كان لها فى تطورهما شأن جليل الخطر بحيث يجعل الفرق بين إدراك القدماء وإدراك المحدثين لافتاً للأنظار إلى حد كان يصيرِّ اعتبار اختلاف العصور نقطة أساسية لا ينظر بجانبها إلى اختلاف فروع المشكلة إلا نظرة ثانوية، ولكن هذا المنهج الذى سنسلكه هو من مستلزمات النظام.

غير أنه لما كانت آراء مفكرى العصور الوسيطة الدينيين فى الشرق كمتكلمى المسلمين ، وفى الغرب كمتكلمى المسيحيين مثل القديس أوجوستان ودانس سكوت ، والقديس توماس الأكوينى ، فيما يتعلق بنظرية الألوهية المفارقة أو تعدد الوجود مقيدة بأصول الوحى ، فلم تكن داخلة ضمن نطاق بحثنا الراهن، ولهذا لن نعرض منها إلا لأفرع ثانوية على سبيل الاستشهاد . ولما كانت إلٰهيات فلاسفة الإسلام متقاربة فيما بينها تقاربا يجعلها تكاد تكون متفقة فى الأساسيات ، فسنكتفى منها بنماذج ، وكذلك لما كانت آراء الفلاسفة المحدثين كديكارت ومالبرانش ، وأمثالهما توشك أن تكون هى الأخرى متماثلة فى النقط الجوهرية من الألوهية ، فلم نشأ أن نفرد لكل واحد من هؤلاء الأعلام فصلا ، بل اكتفينا بالإشارة إلى هذه الآراء المتشابهة وإيضاحها كأنها رأى واحد ، لأننا لسنا الآن بصدد التفصيل فى الثانويات التى سنبسطها فى مواضعها من كتاب الفلسفة الحديثة .

أما نظرية وحدة الوجود ، فلما كان لها صور مختلفة ، ولما كانت آراء

الفلاسفة المتوسطين والمحدثين قد تشعبت فيها شعباً متباينة ، فإن طبيعة البحث تتطلب منا أن نعالجها على نمط مغاير لنمط النظرية الأولى، وهذا هو النهج الذى سنسلكه ونأمل أن نوفق إلى عرض هـذه المشكلة وما يليها من أمهات المشاكل فى صـورها المختلفة ومظاهرها المتباينة وإلى التعليق على مسائلها الأساسية بقدر ما تسمح لنا به الظروف والأحوال ؟

القاهرة فى ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

نظرة عامـــة

تمهيد

سنعنى فى هذه البحوث بتلك المشكلة العظمى التى هى غاية الفلسفةالأولى وتاجها الأعلى ، وهى مشكلة وجود الإله وكمالاته ، تلك المشكلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى ، إذ يلوح لنا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده ، قد أخذ يوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل ، وبرهن على احترامه ذاته ، والذى كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية ، ومبعث ثورات الجدل والنقاش ، ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الإنسانى ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان ، وهذا السؤال هو : من أين أتى العالم ، وعلى الأخص الإنسان ؟

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الإنسانى إلى حد بعيد .

وكيفية ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لاتستمد وجودها من ذواتها ، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن : من أين وإلى أين ؟ وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للفكر البشرى بد من أن يصل إليها حتما ، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحى أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو ، ودون الالتجاء إلى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير المستقيم ، ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان : «التأليه العقلى» وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحى أو استهانوا به ، كلا ، فكثيراً ما رأينا مجهودات كبار الإلهيين من الفلاسفة فى التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحى.

قلنا إن هذه المعضلة هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، ولكى نوضح ذلك ينبغى لنا بديا أن نحدد موضوع البحث تحديداً دقيقاً بادئين بتقرير أن هدف الفلسفة بأقسامها هو دراسة الوجود من حيث هو على صورتيه : أى الوجود الحسى ، والموجود المعنوى ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشىء والفكرة ، أو العالم الخارجى والعالم الداخلى . فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلاتى المادة والحياة ، ومسائل الحركة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل .

ولكن أليس يستلزم هذان المظهران المتغايران فرض موجود مطلق ثابت

مستغن قد فاضا كلاهما عنه لتحقق علة وجودهما لديه ؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الوجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود ؟

لا ريب أن هذا الوجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضاً ، ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج الحرة على وجوده هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى[١] الذى اقتضت ضرورة البحث وجوده فى الفلسفة النظرية أو هو الإله .

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهاً نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجى والداخلى والتطلع فيما وراءهما كليهما — على حد تعبير « كانْت » «Kant» — إلى وحدة مطلقة لكينونة موضوعات الفكر بوجه عام . وإذاً ، ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو فى أسمى قمم مابعد الطبيعة ، وبالتالى تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى ، وليست — كما يزعم بعض علماء الاجتماع — فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئك المفكرون ، وفى تفنيد هذا الرأى يقول ريبو[٢] «Ribot» : « إن التوحيد النقى هو كسب فاز به العقل النظرى عند ما جمل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو

(١) قسم الفلاسفة القدماء الفلسفة إلى ثلاثة أقسام : أولها القسم الأدنى أو الطبيعى ، وهو ما يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة . وثانيها القسم الأوسط أو الرياضى وهو ما يحتاج فى وجوده دون حدوده إلى المادة . وثالثها القسم الأعلى أو الإلهى وهو ما لا يحتاج إلى المادة لا فى وجوده ولا فى حدوده .

(٢) ريبو هو عالم نفسانى فرنسى ولد فى مدينة چان چان بىريتانيا الفرنسية فى سنة ١٨٣٩ وتوفى فى سنة ١٩١٦ ويعتبر مؤسس علم النفس العلمى فى فرنسا .

العلة الأولى أكثر منه حدساً من أحداس الإدراكات الشعبية » .

بان إذاً مما تقدم أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة ينتهى به ضرورة عنـد الألوهية العقلية ، بل هو يُلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون فى ثمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه فى مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ « دينيس سورا » Denis Saurat مثلا فى مقدمة كتابه « تاريخ الديانات » ما يلى : « ليس سانكرا[1] والقديس توماس والاسكندر الأكوينى وديكارت وكانت إلا إلهيين » .

ولا ريب أن فى هذه النظرية التى أيدتها الأدلة القوية ، وأجمع على صحتها أجلاء الباحثين ، رداً قاطعاً على تلك الفكرة المشهورة التى روجتها الديماجوجية ، وأقرها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين ، وهى فكرة أن الملحدين هم وحدهم ذوو العقول القوية . ولقد ذكرتنا مناقشة هذه النظرية بتلك العبارة الساخرة التى نطق بها « باسكال » «Pascal» رداً على أصحاب هذا الرأى الزائف وهو قوله : « إن الإلحاد هو إحدى علائم قوة العقل ولكن إلى درجة محدودة فحسب » .

---

(١) سانكرا هو فيلسوف هندى عاش فى القرنين الثامن والتاسع بعد المسيح وإذا أردت الإلمام بمدرسته فارجع إلى الفلسفة الهندية فى كتابنا « الفلسفة الشرقية » .

مظاهر فكرة التأليه ومنابعها

يظهر بدياً أن فكرة التأليه ـ وهى أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا ـ فكرة جد بسيطة ، ولكننا عند ما ننعم النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بداً من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة . فهى إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية ، تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهى إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين ، تغاير نفسها عند ما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين .

ولما كانت مهمتنا فى هذه البحوث هى إيضاح التأليه العقلى ، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى : ساذجها ودقيقها ، بسيطها ومعقدها ، فقد وجب علينا أن نقصر عنايتنا على الجهود الإنسانية الخالصة التى بذلت عن قصد أو عن غير قصد فى مشكلة التأليه العقلى ، وأن ندع الآن مؤقتاً العقيدة الموحى بها جانباً وننشغل بنقد المنتجات الإنسانية لنبين أولا قيمة ما ساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله ، ولنثبت ثانياً بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمارة قوة العقل القصوى .

غير أنه لما كان لهذه المجهودات منابع أساسية ثلاثة ، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذى يعنينا من هذه الجوانب وهو « التأليه العقلى » فهما دقيقا بدون الإلمام بهذه المنابع بالقدر الذى تتطلبه الحاجة ، فقد اقتضى هذا أن نلمع إليها فى إيجاز ، وإليك هذه الإلماعة :

أرجع الباحثون المحدثون ـ كما قلنا ـ منابع التأليه إلى ثلاثة ، وهى :

(١) البيئة الاجتماعية

ويدعى التأليه المنبجس من هـذا المنبع بالتأليه البدائى أو الشعبى أو الاجتماعى ، ومن وسائل تفشيه فى الجماعات، التربية والعرف والروايات الموروثة، ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منها على حدة .

(٢) التفلسف

ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليلا أو كثيراً عن علائق الحياة الخاصة، وبالسير نحو الموضوعية والعمومية بقدر الإمكان . ومن طرق ذيوعه كذلك التربية والعرف إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاوليه فرضا ، ولا يزال يسمو فى نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل ، فإذا نظرنا إلى إلٰهيات « ديكارت » «Descartes» . ألفينا أن الدور الذى تمثله فكرة التأليه عنده غاية فى الأهمية ، بل فى الخطورة ، إذ أنه عند ما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقينى لم يجد أصلح لهـذا الأساس من الفكرة الواضحة : « البديهة المتميزة فى العقل » . بل إن هذه الفكرة وحدها هى التى بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه ، ولـكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل ؟ ذلك لأن مصدرها ، وهو العقل الإنسانى ، هو منحة من العقل الإلٰهى ، وأن أحقية العقل الإلٰهى « الذى يمنح كل حق وجوده » هى ضمان للفكرة البديهية المتميزة تميزاً واضحا فى ذلك العقل البشرى الممنوح من هـذا العقل العام الذى ثبت ـ بالحجج الديكارتية القاطعة التى تحدى بها الأجيال القادمة ـ أنه لا يمكن أن يكون إلا حقا ، وما نحا كل حق وجوده .

ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة فى القسم الخامس من كتابه « خطبة عن المنهج » مؤسسة على دعائم حججه الإلهية الواردة فى القسم الرابع من ذلك الكتاب ، والتى مجملها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية، ومبدأ كل وجود وكل تعقل .

(٣) الإشراق

ويختص التأليه الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركونا إلى الفكر من سالفه ، إذ أن إله الإشراقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة فى النوع السابق. وقصارى القول أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله فى دخائل نفوسهم وعن طريق البصيرة ، وبالتالى أن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين «Plotin» وبهر الحلاج وابن عربى، وشعور پاسكال القلبى ، وبعبارة أخرى إن هذا النوع من التأليه هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة .

وإذاً ، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص. وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذى تسمح به طبيعته وأهميته فى هذا السفر الذى لم تكن غايته الأساسية من هذه المظاهر الثلاثة سوى المظهر الفلسفى .

المظهر الاجتماعى لفكرة التأليه

كان أكثر الباحثين الذين عنوا بدراسة هذا المظهر من مظاهر التأليه هم من علماء الاجتماع ، وكانت طبيعة علمهم ومبادئه الرئيسية وتعقُّد هذا الموضوع وتشعب جوانبه تقضى بأن تكون نتائج بحوثهم موضع خلاف وجدل عظيمين ، وهذا هو الذى حدث فعلا ، ففى الواقع أن علم الاجتماع قد تأسس منذ نشأته على دعامة مزدوجة مؤلفة من القواعد الرياضية والتجارب العملية ، ولهذا عند ماواجه معضلة الألوهية وقف أمامها حائراً كأنما يسائل نفسه عن النهج الذى يسلكه بإزائها مادام أنها ــ كغيرها من المعضلات المتعلقة بالحقائق العقلية ــ تستعصى على التجربة وتجل عن الحصر الرياضى . وأخيراً قد استقر رأيه على أن يُعرض عن مبدأ الألوهية ذاته ، وأن يقصر مجهوده على دراسة الظواهر والأحــــداث الدينية كفكرة القدس والالتزامات العقيدية والأساطير والتضحيات والطقوس ، وذلك لأن هذه الظواهر هى وحدها التى يمكن أن يتناولها بتنظيماته وتقسيماته العلمية ، وأن يجرى فيها تحليلاته ، ويسكب عليهـا ملاحظاته على نحو ما يسلك بإزاء غيرها من ظواهر الحياة . وبهـذه الطريقة خيل إلى علم الاجتماع أنه سيخضع الألوهية لموضوعية العلم كما خضعت الطبيعة لهذه الموضوعية منذ اليوم الذى صار فيه معناها مرادفا لمعنى مجموعة الأحداث الكونية التى هى موضوع العلم ، ولـكن أليس هـذا قياسا مع الفارق ؟ أَوَلَيْسَ فى هذا التحوير التنازلى الذى يحصر الألوهية فى الظواهر الدينية مافيه

من التحكم الجريء الذى يؤدى إلى الاقتصار من الموضوع على أدنى ثانوياته ؟ وإلا فما عسى أن يكون مآل هذه الحاجة الخلقية الدينية الكبرى التى لها على الطبيعة الإنسانية سلطان لا يغالب ، والتى لم يجد أشد الفلاسفة ميلا إلى الواقعية كأوجست كونت «Auguste Comte» وسپنسر «Spencer» مثلا بُدًّا من التقهقر أمامها فى استنباطاتهم الواقعية . ولا ريب أن هذا يحملنا على توخى الإيجاز بقدر الإمكان فى كل ما يتعلق بالمظهر الاجتماعى لفكرة الألوهية خصوصاً ما كان مصدره علم الاجتماع لأنه مقيدٌ بالخضوع للمناهج الوضعية كما أسلفنا .

وأياماً كان ، فقد ذهب العالم الاجتماعى الشهير «دوركيم» «Durkheim» وفريق من تلاميذه إلى أن فكرة التأليه ليست جِبِلِّيَّةً أو متأصلة فى الفطرة البشرية ، وإنما هى نتيجة مجهود طويل بذل فى تشخيص فكرة القدس ، وهذه الفكرة الأخيرة هى بدورها أيضا ليست إلا تَمَثُّلَ الجماعة البشرية ذاتَها أو تمثُّلها سلطانها الكلى ، ولكن فى صورة أقنومية أخذت تسمو وتتجرد حتى انفصلت من أصلها الأرضى وألحقها التطور باللامرئى فصارت غير مرئية ، إلا أنه يعود فيسائل نفسه قائلا : من أين انتزع الإنسان البدائى فكرة القوة التى تفوقه ؟ ثم يجيب دوركيم على هذا السؤال بأنه انتزعها من الحياة الاجتماعية ذاتها . وبيان ذلك أن الفرد البدائى كان فى الحفلات والأعياد والمجتمعات العامة يحس بأن قوة منعشة تتغلغل فى نفسه فتشعره بشىء من اللذة وتجدد نشاطه ، وبالتالى ترفعه فوق مستواه وتملؤه بأمل جديد . ولما لم يكن لديه إذ ذاك من الرجاحة العقلية القدر الكافى لاكتشاف أن مأتى هذا الإحساس هو الحياة

فى المجموعة ، فقد خلق منه قوة غير مشخصة وغير مرئية ، أولى مميزاتها أنها فوق نظام النواميس الطبيعية . ومن دلائل صحة هذه النظرية عند أصحابها أن الأساطير فى العموم تظهرنا على أنها لاتصدر فى طليعتها عن فكر شخصية وإنما هى تنتهى إليها بادئة من الفكرة اللامشخصة للمقدس العام ، ويعتبر انتهاؤها إلى هذه الغاية تقدما وارتقاء لها[١] .

ونحن نستطيع أن نرسم خطوات هذه النظرية على علاتها ، وأن نتعقب سيرها فى الجماعات البشرية المختلفة منذ سذاجتها الأولى إلى أن ظهرت فيها آثار التطور على الصورة التالية :

رأى أفراد الجماعة الأولى أن فريقا ممن حولهم يصح ، وآخر يمرض ، وثالثا يقوى ، ورابعا يضعف ، وخامسا يغتنى ، وسادسا يفتقر ، وسابعا يولد ، وثامنا يموت ، فحاولوا أن يعللوا هـذه الظواهر المختلفة أو يردوها إلى أسباب معقولة ، وعلل مقنعة ، ولـكنهم وقفوا حائرين عاجزين عن تعليل أية ظاهرة من ظواهر هذا الـكون الهائلة المرعبة ، وسرعان ما اندفق إلى قلوبهم الساذجة ثم إلى عقولهم البدائية إيمان وثيق بأن هناك يداً خفية تحرك هـذا الـكون حسب مشيئتها ، ووفق إرادتها ، وأن صاحب تلك اليد لا بد أن يكون مقيما فى هـذه القبة الزرقاء عند بعض الشعوب ، والقاتمة أو الرمادية عند البعض الآخر ، والتى يبرز من أفقها كوكب الشمس المضىء حيناً ، والقمر المنير والنجوم اللامعة حيناً آخر ، والتى تغضب أو يغضب ساكنها قليلا فى مصر ،

---

(١) Davy. Des clans aux empires, page 89

وكثيراً فى أوروبا ، فتبرق وترعد ، وتنذر وتتوعد، وترسل من الصواعق ناراً، ومن وابل السيل مدراراً، غير أنهم لأمر ما قد تصوروا أن هذا المؤثر الأعظم لا بد أن يكون له ممثلون على الأرض، وأنهم إذا أرادوا أن يجلبوا رضاه أو يدفعوا سخطه، فلا بد لهم من أن ينقبوا عن هؤلاء الممثلين جهد طاقتهم حتى إذا عثروا عليهم قدموا إليهم الضحايا والقرابين ، وقاموا بين أيديهم بأكبر قسط ممكن من الاحترام والإجلال، ثم أخذ كل شعب يبحث عن هؤلاء الممثلين الذين يقربونه إلى المؤثر الأول ، ولكن ذلك البحث لم يهد أصحابه إلى نتيجة واحدة ، وهذا أمر طبيعى ما دامت هذه الشعوب تختلف فى طبائعها وأجوائها ومواقع بلادها الجيوغرافية التى لها على الثقافة والتفكير أثر عظيم ، فاقتنع المصريون مثلا بأن ممثل المؤثر الأول لهذه الكائنات هو كوكب الشمس ، لما رأوه فيه من فائدة ونفع للانسان والحيوان والنبات ، وما تصوروه عليه من بطش بجيوش الظلام الشريرة السوداء التى لا تسيطر على العالم إلا حين ينام هذا الممثل الجليل ، فإذا استيقظ من نومه وصرخ فيها صرخة عالية تفرقت شذر مذر ، ومُزقت كتائبها كل ممزق ، وفرت إلى أعمق دركات الجحيم حيث تقضى هناك طيلة النهار، أما هو فإنه يختال فى السماء فى دل وتيه معجبا بما سكبه على الكون من عناصر الحياة والنور والانتعاش(١) .

ولما كانت الشمس هى أكبر الظواهر الطبيعية فى مصر ، فقد أسندوا قيادتها إلى « رع » كبير آلهة المصريين فى أيام التعدد ، كما أن الهيلين قد

---

(١) هذا التصوير هو مجمل إحدى الأساطير المصرية .

أسندوا إلى « زوس » كبير آلهتهم قيادة الرعد والبرق والمطر ، لأن هذه الظواهر هي أكبر الأحداث الطبيعية في جو أوروبا الممتلئ بالسحب والأمطار .

ولقد رأى المجوس أن النار هي وحدها الجديرة بتمثيل الكائن الأول ، لما فيها من نعمة الإنضاج وقوة الإحراق .

وآمن غير هؤلاء بأن الممثل الأعلى هو فيل أو بقرة أو غير ذلك ، فتجد كل شعب لما اعتقد أنه الممثل الأكبر لهذا الموجد العظيم .

وكما اختلفت هذه الشعوب في تصور ممثل المؤثر الأول ، اختلفت أيضا في تصور الروح والخلود والعقاب والثواب في الحياة الأخرى ، ونشأ من هذا الاختلاف تباين عظيم في الطقوس الدينية ، وفيما ينبغي أن يصنع بالجسم بعد الموت ، لتخلد الروح في النعيم المقيم .

ومن هذا كله يتبين أن تلك القداسات الأولى قد بدأت من فكرة القوة العامة الرهيبة غير المشخصة ثم تدرجت إلى المشخصات المختلفة التي تمثل تارة بعض مظاهر القوى الطبيعية ، وتارة أخرى كائنا أرضيا يمت بإحدى الصلات إلى شيء من تلك القوى . وفوق ذلك فإن دراسة الجماعات البشرية ترينا في وضوح أن ما لا يزال منها في حالته البدائية ، يجهل الفكرة الإلهية بمعناها الصحيح ، إذ أن الكائنات المقدسة عند أولئك البدائيين ليست موجودات معينة أو متميزة في ذاتها ، وإنما هي سلطات غير محددة أو قوى مجهولة تختلف كثرة وقلة باختلاف الجماعات رقيا وانحطاطا[١] .

---

(١) Durkheim, formes élémentaires de la vie religieuse p. 285/286

وبهذا المبدأ يربط دوركيم نظرية قداسة الحيوان أو « التوتيميسم[١] » «le totémisme» التى أرجع إليها علماء الاجتماع أصل الديانات ، فهو لا يرى فى التوتيميسم عبادة هذا الحيوان أو ذلك التمثال لذاتيهما ، وإنما هو تقديس لنوع من القوة مجهول وغير مشخص يتمثل فى كل واحد من هذه المشخصات دون أن يتحد بأى منها ، وليس بين هذه المشخصات مايحرز تلك القوة كاملة، وإنما يساهم فيها الكل مساهمات متباينة .

ولقد كانت هذه النظرية موضع كثير من المجادلات بين العلماء وسدد إليها كثير منهم سهام النقد والتجريح ، بادئين بالاعتراض أولا على بدائية التوتيميسم ، مُثَنِّين بالاعتراض على جعله أصلا لجميع الديانات ، فأثبتوا أن التوتيميسم فى بعض الشعوب لم يرافق الحالة البدائية فيها ، وإنما وجد فى عهود رقيها ومدنيتها كما أثبتوا أيضاً أن بعض الديانات لم تنحدر من أصل توتيمى، وذلك مثل الديانتين : المصرية[٢] والعبرانية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هناك نظرية قد استقرت ووقفت على قدميها وأثبتت نتائج بحوثها بالبراهين العلمية ترى أن قداسة الحيوان والأشجار هى لدى بعض الشعوب صورة مشوهة لديانة قديمة كانت راقية نقية ثم عدت عليها صروف الحياة

---

(١) التوتيميسم هو عبادة قبيلة من البدائيين حيوانا أو شجرة لعلة تناسلها من ذلك المعبود أو اتصال جدها الأعلى به ، وإذا أردت التوسع فى هذا فراجعه فى كتابنا « الفلسفة الشرقية » فى الفصل الخاص بالديانة المصرية .

(٢) أنظر أدلة المستمصرين على بطلان القول بتوتيمية الديانة المصرية فى صفحه ٢٥ وما بعدها من كتابنا « الفلسفة الشرقية » .

فأفسدتها وحولت جمالها إلى دمامة ، ورقيها إلى بدائية ساذجة .

وأخيراً رد العلماء بالحجج القوية نظرية تقديس الأفراد الجمعية البشرية ، أو على الأقل رفضوا أن يروا فيهـا المنبع الوحيد للتأليه الاجتماعى كما رأى دوركيم ، لا سيما وأن «داڤى» Davy ـ وهو من أشهر تلاميذه ـ قد تساءل فى كتابه: «من القبائل إلى الأمبراطوريات» « des clans aux Empires » قائلا: ألا يمكن أن تـكون قوى الطبيعة قد ظفرت لدى البدائيين بنفس الخصائص الإلهية وبدت لهم مقدسـة ؟ ولا ريب أن هذا التساؤل من جانب أحد كبار علمـاء الاجتماع يؤذن بضعف نظريتهم واعتلالها ، وذلك طبيعى ما داموا لم ينجحوا بعد فى إخضاع الألوهية لقواعدهم وإن كان لهم موطد الأمل فى سد الثغرة المفتوحة فى وسائلهم لتقوى على اقتناص هـذه المعضلة الخطرة . ومهما يكن من شىء فإن النتيجة الواقعية لهذا هى القول بأن شيئا من نظريات علم الاجتماع ـ على ما يصلصل حولها من ضجيج وعجيج ـ لم يستطع توجيه ضربة جدية إلى أصل الديانات حتى الآن .

المظهر الفلسفي لفكرة التأليه

تمهيد

أشرنا في الفصل السالف إلى أن المحاولة التي قام بها بعض أفذاذ قادة الفكر لتوحيد العالمين : الخارجي والداخلي ، أو المادي والروحاني ، والتي بدءوها بفرض موجود ثالث مستغن عنهما كليهما ، ثم عزوا إليه التأثير فيهما ، وبالتالي فرضوا أنه مبدأ وحدتهما قد انتهت بأن وضعت فكرة التأليه العقلي فوق قمة الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

بيد أنه لما كان من الممكن أن يُدْرَكَ هذا المبدأ المؤثر على أنحاء مختلفة ، وأن يبحث عنه الفكر فوق هذا الوجود الحس كله ، كما أنه لا مانع عقلا من أن يبحث عنه في داخله ، فقد كان من الطبيعي أن ينشأ من ذلك مبدآن متباينان ، أولهما مبدأ تعدد الوجود ، أو التييسم «le Théisme» وهو المبدأ الذي يرى أن الإله هو علة العالم ومنشؤه المفارق والمختلف عنه اختلافا جوهريا ، وغير الخاضع للواقعية التي تسوده . وثانيهما مبدأ البانتييسم «le panthéisme» وهو الذي يرى عدم مفارقة الإله العالمَ ، وهذا التعبير الشامل له معنيان مختلفان : أحدهما أن العالم هو وحده الحق ، وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية ، ومن أشد القائلين به تشيعاً له في العصور القديمة الهنود ، وفي العصور الحديثة هو لباك «Holbach» وديديروه «Diderot» .

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق ، ومن هـذا المبدأ يتفرع فرعان : الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثانى هو أن العـالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله فى صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول القديم ، وفى هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم ـ سواء أكان انبثاقات أم مظاهر على ما يختلف الاعتبار فى ذلك ـ أية حقيقة ثابتة ولا أى جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا فى حاجة إلى التنبيه هنا إلى أن أكثر متصوفى الإسلام النظريين هم على هـذا المبدأ متأرجحون بين فرعيه : الوحدى والحلولى ، وأن أشهر القائلين به من الفلاسفة المحدثين هو سپينوزا على ما سيجىء تفصيله فيما بعد .

ومهما يكن من الأمر ، فإن آراء الفلاسفة فى هـذه المشكلة بمبدأيها : التعددى والوحدى لم تبرأ من التأثر بالظواهر الاجتماعية ، والأحداث السياسية والانقلابات الدينية ، بل إن هـذا التأثر قد بلغ من القوة فى بعض الأحايين حد قَلْبِ كيان النظريات القديمة وتغيير معالمها تمامًا . ومن أمثلة ذلك أن المذاهب القديمة القائلة بالعلة المفارقة لم تبلغ فى إيضاح هـذه المفارقة ذلك المبلغ الذى بلغته المذاهب المتأخرة التى تأثرت بالمسيحية . ولهذا ظلت فـكرة الإله المنزه عن جميع شوائب الاتصال فى الفلسفة الإغريقية متموجة كل التموج بل قل : ظلت مختلطة يشوبها التناقض والاضطراب . وكذلك فـكرة الإله الغير المتناهى والغير المحدود القوة بحيث لا تقف فى سبيله أية عقبة ، ولا يذعن لأية ضرورة ، هى فـكرة شرقية واضحة التأثر بالديانة المسيحية . وفى هـذا

المعنى يقول بروشار « Brochard »

« عند مايوازن المرء بين الفكرة التى تعقلها فلاسفة الإغريق عن الألوهية والفكرة التى تصوَّرها المحدثون عنهـا يصير من الميسور له أن يلاحظ بينهما فروقاً عميقة إلى حد يبدو معـه أنهما متعارضتان تعارضًا حقيقيًا ، فالألوهية الإغريقية مثلاً قد انعدمت منها ميزتان أساسيتان انعدامًا يوشك أن يكون تامًا . وهاتان الميزتان هما بالذات الطابعان اللذان قرّر المحدثون أنهما ملازمان الماهية الإلهية ، وهما : اللانهائية والقوة اللامحدودة . فمما لا ريب فيـــه أن الفلسفة الإغريقية ـ وسواء فى ذلك الأفلاطونية والرواقية ـ لم تعتبر اللانهائية إلا نقصًا ، بل من مستلزمات اللاوجود ... ولا يخفى أن أولئك الفلاسفة الإغريق قد أخضعوا الإله دائماً إلى مبدأ عقلى (كما فعل أفلاطون) أو وحدوا بينه وبين المعقول (كما ذهب أرسطو) أو مزجوا بينـه وبين ناموس الـكون (كما صنع الرواقيون) . وينبغى أن يصل المرء إلى أفلوطين أى إلى العصر الذى ظهر فيه الأثر الشرقى لـكى يرى أن اللانهائية قد صارت وصفًا إيجابيًا ، ويشاهد أن الوجود الأعلى لم يعد يدرك كعقل محدود وإنما يدرك على أنه موجود إيجابى مؤثر لاشىء يمكن أن يحدد قدرته أو أن يضع لها شروطًا »(١).

لذلك رأينا أن نبدأ بدراسة مبدأ تعدد الوجود منذ نشأته الفلسفية إلى العصر الحديث ثم نعقب على ذلك بدراسة مبدأ الوحديين منذ العصور الأثرية إلى حيث انتهينا بسالفه ، وإليك البيان :

---

(١) Brochard, Etudes de Philosophie ancienne et moderne, page 498.

مبدأ تعدد الوجود

- ١ -

الآراء القديمة

ا — إله أفلاطون «Platon»

٤٢٨ — ٣٤٧ ق

(١) نظرة خاطفة :

مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال فى فلسفة هـذا الحكيم أسمى مكانة حتى دعاه المفكرون فى مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بـ « أفلاطون الإلهى » وذلك لأن اسم الإله كثيراً ما يرد فى كتبه محوطا بأبهى أنواع العظمة والإجلال ، فتارة يسميه « المبدع » وأخرى يدعوه « أبا الكون » وثالثة يطلق عليه اسم « كتاب القداسة » ورابعة يسميه : « الشمس المعنوية » أو « مليكنا الأعلى » أو « زوس الحقيقى » أو « الحى بين الآلهة »

وفى الحق أن «أفلاطون» كان أول مؤله منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الإغريق ، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدئ ـ كما قرر الأستاذان : «چانيه» و «سياى» ـ بعصر أفلاطون .

هو يرى إذاً كأستاذه «سقراط» Socrate أن وجود الإله أمر لا سبيل

إلى إنكاره أو إلى الارتياب فيه، ولكن ألوهيته ليست مفروضة فى كتبه فرضاً على نحو ماتفعل الديانات ، بل هى ليست مقررة فيها تقريراً صريحاً واضحاً ، وإنما هى مستنبطة استنباطاً من نصوصه المتفرقة ، وهـــذا هو الذى جعل الشراح يختلفون فى إله أفلاطون ، وهل هو أسمى من الخير الأعلى ، أو أدنى منه ، أو هو هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة . وفى الواقع أنه ليس من الهيِّن على الباحث أن يحدد آراء أفلاطون الإلهية تحديداً دقيقاً ، ولهذا كانت تلك النقطة بين مؤرخى الفلسفة موضع جدل طويل وخلاف شائك ، فمنهم من جزم بأن هـذا الحكيم كان لايفرق بين الإله ومثال الخير ، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المُثلِ . وعلى هـــذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية أو « صوراً عنده فى الذات » على نحو مايعبر شراح العرب نقلا عن متأخرى الأفلاطونيين ، وإما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه ، وإما أن تكون تصورات فى علمه لا أكثر ولا أقل ، وهذا التوجيه الأخير هو ما ذهب إليه فريق من مفكرى العصور الوسيطة ولا سيما القديس توماس Saint Thomas الذى كان يرى أن الذات الإلهية هى محل جميع المثل . ومن أولئك المؤرخين من أيقن بأن أفلاطون قد أخضع إلهه للمثل ولم يرفيه أكثر من أنه كائن متألف من عدة مثل وأنه معرض للصيرورة ككل الكائنات الأخرى ، وهذا هو توجيه « بروشار » . ومنهم أيضا من ذهب إلى أبعد من ذلك فقرر أن فكرة الإله بالمعنى الكامل لا تشـــغل أى موضع من المذهب الأفلاطونى كما ذهب « بوفيه » Bovet فى كتابه « إله أفلاطون » « Le Djeu de Platon. »

على أنه مهما يكن من أمر هؤلاء الشراح وأولئك المؤرخين جميعاً ، فإنه يبدو واضحا أن الإله عند أفلاطون هو نفس عاقلة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن[١] . وهذه النفس المدبرة هى التى أدخلت النسب والنظام والانسجام فى كل جزئيات الكون « الإله هو نموذج كل شىء[٢] » . ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون ، هو « جميل ، حكيم ، خيِّر ، جامع لكل المحامد[٣] » .

بهذا العنوان الأخير يكون الإله عند أفلاطون علة أساسية ، وإذا لم يكن هو الخالق المنشىء فهو على الأقل المدبر المنظم[٤] ، هو علة المزج الذى به يتدخل التحديد فى اللامحدد فيسوده ويحدده ، والذى به يتولد كل موجود[٥] .

غير أنه لما كان من غير الممكن أن يخلو أى شىء فى الكون من اللامحدودية، وبالتالى كان من المستحيل محو الشر من الوجود[٦]، فقد لزم أن يكون هناك شىء فوق متناول مقدرته ، وهو إزالة الشر بتاتا[٧] . ولكن هذه الألوهية التى نستنبطها من مؤلفاته استنباطا لا تكفى الباحث الحديث الذى لا يرضيه سوى وضع نصوص الفيلسوف على المشرحة ليظفر منها بأقصى ما يمكنها تقديمه إليه ، وليس هناك من كتبه ماهو جدير بأداء هذه المهمة أكثر من نصه الذى ورد فى كتاب « النواميس » والذى يقول بصريح

---

(١) Les Lois - livre 10, 891 - 892. (٢) Les Lois-livre 4, 716c.

(٣) Phédre 246 c. (٤) République, livré 2, 380c et Timée,28d.

(٥) Philébe, 23 d et suivantes.

(٦) اللا محدودية عند أفلاطون هى الفوضى المتأصلة فى المادة ، وهى لهذا منشأ الشر ، وكلما تحددت المادة بالصورة قل شرها .

(٧) Théetète, 176 a .

العبارة : « إن الإله هو المبدأ والوسط لجميع الأشياء[١] » . فإذا وازنا بين هذا النص وبين نصه الآخر الذى ورد فى الجمهورية والذى يصرح فيه : بأن مثال الخير هو منبع أو علة كل حقيقة وكل علم[٢] » تبين لنا أنه لا يمكن إلا اعتبار كلمتى الإله والخير الأعلى اسمين لمسمى واحد .

وكذلك إذا وازنا بين هذا النص الذى يعتبر الإله غاية لجميع الأشياء وبين النص الآخر الذى يقرر أن غاية الشوق النفسانى هو مثال الخير . وإذا نظرنا أيضا إلى تسمية أفلاطون هذا المثال بالجمال الإلهى وما شاكل ذلك ، ألفينا أنفسنا مضطرين إلى الاقتناع بأن هذه كلها أسماء لمسمى واحد ، أو مترادفات لمعنى واحـــد على الرغم مما يظهر فى كتبه من اضطرابات تخالف هذا التأويل .

(٢) خصائص الإله :

يرى أفلاطون أن الإله ليس خيراً فحسب ، وإنما هو الخير ذاته ، وهو عنده منزه عن الحركة ، لأنه بقدر ما يكون الوجود بعيداً عن الحركة يكون سالما من التغير ، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالا ، وهو أزلى وأبدى ، لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات ، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحد وجوده بأى حال . وأما بقية المحامد والخصائص الكاملة ، فيرى أفلاطون أنه ليس فى حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله ، إذ هى بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه ، لأنه لا يكون إلها حقا إلا إذا

(١) Lois, livre 3.

(٢) République, 508 H — 509 A.

كان كاملا من كل وجه ، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة .

أما علة إيجاده الكون فهى عنده كما عند أستاذه « سقراط » التفضل والإحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال ، وهو لهـــذا خلقه على أتم استعداد لهذا الكمال ، ليمكن تحقق صلة الخالق بالمخلوق ، لأنه لو لم يكن العالم مستعداً للسير نحو المُثلُ لكانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة .

على أن بعض الذين كتبوا عن أفلاطون مع كل هذه التصريحات القاطعة من جانبه بوجود الاله ووحدانيته قد اعترضوا عليه بأنهم كثيراً ما يصادفون فى كتبه ذكر الآلهة بصيغة التعدد ، ولكن لو أن هؤلاء الناقدين تتبعوا كتب هذا الحكيم ، لرأوا فيها أنه لا ينطق بصيغة التعدد نطقاً جديا ، بل لوجدوا فيها عبارات صريحة تهزأ بآلهة الإغريق وتعلن أنها من خلق الأساطير والأوهام ، أما الذى حداه إلى هذه التعبيرات ، فهو إما أنه كان يتخذ كلمة الآلهة رمزا لإلهه الجديد الذى لا يعرفه إلا القليلون من الخاصة ، وإما أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو الخوف على حياته ، وإما أن يكون الباعث هو إبقاؤه على عقيدة الجماهير ليحفظ بوساطتها أخلاقهم من التدهور .

(٣) براهين وجود الإله :

قسم أفلاطون براهينه إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول دال به على وجود الإله كعلة فاعلة ، والثانى دال به على وجوده كعلة محركة ، والثالث دال به على وجوده كعلة غائية ، وهذه البراهين كلها ترمى إلى إثبات وجود الإله.

ولكماله التام وحكمته البالغة ، وإليك شيئاً منها :

برهان وجود الإله كعلة فاعلة :

إن كل مايوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، وهى لاتؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير ، وفى هذا يقول أفلاطون : « إن كل ما ينشأ ينشأ ضرورة بفعل علة ، لأن من المستحيل أن شيئاً أيا كان ينشأ بدون علة[١] » ويقول : « إن ما يُنتِج (أى العلة) هو سابق بطبيعته على ما يُنتَج (أى المعلول[٢]) ».

ويقول أيضاً : « وإذاً ، توجد قوة قادرة على فعل مالم يكن سابقاً[٣] » .

ومعنى هذا كله أن نشوء المعلولات عن العلل ، وهو مانشاهده فى كل لحظة ، يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة فى مُكنَتِها أن توجد مالم يكن موجوداً ، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية ، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوى الموجودة ، لأن ماهو ثابت للمعلولات من قُوًى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالا[٤] » .

برهان وجوده كعلة محركة :

سبق أفلاطون « أرسطو » إلى البرهنة على وجود الإله بوساطة الحركة فى شىء من التفصيل فى الكتاب العاشر من «النواميس» وإن كان لايصرح

(١و٢) Janet et Séailles - Histoire de la philosophie, p. 806 et suivantes .

(٣) et (٤) Janet et Séailles, Histoire de la philosophie,p.508

فى هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله ، بل هو يعبر عنه بـ « نفس العالم »
ولـكن هذه النفس هى عنده من فعل الإله ، وإليك موجز هذا الاستدلال:

يوجد نوعان من الجواهر ، النوع الأول هو الذى يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غـيره ، وذلك مثل النفس . والثانى هو الذى يستطيع أن يُمِرّ حركته إلى غـيره ، ولـكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه ، وذلك مثل الجسم .

وإذاً ، فالأول فى الـكون هو الذى يحرك الثانى ، وهذا الأول هو الذى يسميه « أفلاطون » بـ « نفس العالم » . ولما كان من غير الممكن أن تكون النفس هى العلة الفاعلة لاتصافها بالحركة ، فقد وجب أن تـكون معلولة لعلة أخرى منزهة عن الحركة ، ولما كان أفلاطون قد قرر آنفاً أن ماثبت المعلول من قوى يثبت للعلة بهيئة أكمل ، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى .

برهان وجوده كعلة غائية :

يتلخص هذا البرهان فى إثبات غاية مرادة لـكل فعل من أفعال الطبيعة، عظيما كان أو حقيراً ، وهو فى هذا يقول ما معناه : أما حكمته فهى لا نهائية تظهر واضحة فى خلقه المتقن الصنع ، البديع الاحكام ، فهو قد شاء أن يضع عنصرى الهواء والماء بين عنصرى التراب والنار ، لـكى يكون جسم الـكون مفعما بالجمال والاتساق .

وقد صنع العالم على هيئة دائرة ، لأن هـذا الشكل هو أجمل الأشـكال الهندسية ، وخلق لنا البصر لنلاحظ بوساطته جمال السماء ، ومنحنا السمع ،

لنصغى به إلى أصوات الطبيعـة الهاتفة بمعانى الانسجام ، وقد جعل رؤوسنا مستديرة لتشبه الـكرة الـكونية العامة التى قررنا أنها أجمل الأشكال ، وذلك طبيعى ، لأن الرأس هو أشرف الجسم الإنسانى ، بل هو فيـه بيت القصيد وقطب الرحا ، أما بقية أجزاء الجسم ، فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربة الإنسان .

وعلى الجملة قد أوجد المبدع العالم على أتم ما يمكن من صور الـكمال والجمال وهيأ لـكل جزئية فيـه وظيفتها التى لا تصلح إلا لها ، والتى لو حادت عنها لانحدرت إلى طريق الضعف أو الفناء .

(٤) براهين أخرى :

(ا) إن انعطافنا نحو الخير والعظمة والجمال يبرهن على أن هـذه المعانى موجودة ، وإن وجودها بدون كائن تقوم به مستحيل ، وإن هذا الـكائن يجب أن يكون أقوى وأعظم وأثبت وأكمل منا ، ليمكن جذبه إيانا وتأثيره فينا إلى هذا الحد الذى نشاهده فى انعطافنا إلى صفاته الـكاملة .

(ب) إن تفكيرنا البصيرى فى الإله يحتم أن يكون الإله موجوداً وجوداً حقيقيا ، لأن نفوسنا الفطرية التى تدرك الإله موجودة ، ولا يمكن أن يتصل الموجود باللاموجود .

(ج) إنه واحد لا شريك له ، لأنه لا يمكن أن يكون غير ذلك ، وإلا لحدّ الشريك سلطته التى لا يثبت له الـكمال إلا إذا كانت لاحدّ لها .

(٥) الصانع أو الديمورج :

تعتبر نقطة الصانع أغمض نقط ألوهية « أفلاطون » إذ يشاهدها الباحث

مفصلة فى كتاب « تيميه » الذى هو عبارة عن أسطورة شيّقة صوّر فيهـا أفلاطون بدء الخلق فى رأيه ، فيرى فـكرة الصانع تسود هذا الـكتاب سيادة تامة، وهو يُمَثَّل فيه بطريقة مظلمة كأنه الإله الأعظم الخالق ، وهذا هوالذى خدع بعض الشراح فجعلهم يتخبطون فى « الديمورج » وعذرهم فى ذلك أن العبارات الواردة فى هذا الصدد غامضة متموجة هى إلى التصوير الخيالى أقرب منها إلى الجمل المعيّنة .

اختلف الشراح منذ القدم ولا يزالون يختلفون إلى الآن فى هذه النقطة ، فذهب البعض إلى أن « الديمورج » هو نفس الخير الأعلى ، وأنه خرج من عزلته ولا حركته ، ليظهر نفسه بالعمل والتغيير . وقد اعتنق هـذا الرأى من المحدثين الأستاذ الألمانى « زيلير » Zeller . ومن أدلة معتنق هذه الفكرة أن أفلاطون ألح كثيراً على خيرية « الديمورج » بل أنه نص على أن الفضل فى انسجام العالم وجماله راجع إلى هذه الخيرية[١] .

وأكد فريق آخر أن «الديمورج» هو شخصية أخرى غير الخير الأعلى، وأنها خاضعة له خضوعاً تاماً حتى أنها لاتصنع شيئاً من المحسات تبعاً لاختيارها الحر ، بل هى مقيّدة فى كل أفعالها بالمثُل ولا تستطيع الحيدة عن تقليدها كنماذج ضرورية لهذه المصنوعات ، وفى هذا يقول أفلاطون :

« إن من الجلى لدى الجميع أن الصانع ـ فى صنعه العالم ـ قد شاهد النموذج الأزلى ، لأن هذا العالم هو أجمل ما وجد ، والصانع هو أكمل المثل »[٢] .

---

(١) Timée, 29 H. (٢) Timée, 92 A.

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا « الديمورج » ليس إلا تشخيصا لآثار عالم « المثل » فى عالم المحسات .

وقرر الأستاذ « بروشار » أنه عبارة عن مجموعة من المثل ائتلفت وتكاتفت على التأثير فى العالم الحس .

ورأى جماعة آخرون من الشراح أن هذا « الديمور ج » هو تصوير لتأثير الخير الأعلى المباشر فى هـذا العالم المحس ، وأما اعتبار أفلاطون إياه شخصية مستقلة ، فليس إلا نوعاً من التمثيل الأسطورى الذى كان كثيراً ما يستعمله .

وقد دافع أنصار هذا الرأى الأخير عن مذهبهم بأنه لو كان «الديمورج» هو الخير نفسه ، لجاز لحوق التغير بالخير ، وقد صرح أفلاطون فى مواطن كثيرة بثباته فيكون ذلك خُلْفاً .

وردوا على ما ورد من عبارات أفلاطون مثبتاً اتحاد الخير و « الديمور ج » بأن الآراء المكتوبة بأسلوب الأساطير يجب ألا تؤخذ بظواهرها ، ولا يصح فهمها على أنماط التأليف العلمى المحدد .

ب — إله أرسطو Aristote أو المحرك الأول

٣٧٤ — ٣٢٣ ق

(١) لمحة عاجلة :

يرى أرسطو أن العالم أزلى ، وأن الحركة أو الصيرورة التى يتمثل فيها وجوده ، وتبدو بها كينونته هى أزلية مثله ، غير أن هذه الحركة لا تحتوى على علة وجودها ، لأن كل تغير يحدث قصد الكمال ويتجه صوب الأفضل ، ولما كانت العلة الغائية هى الكمال الذى يتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتوى المفضول على الأفضل ، فلم يكن من الممكن أن يشتمل المعلول على علته ، وإذا ثبت أنه من غير الممكن أن يحتوى الأثر على مؤثره أو أن يكون المؤثر جزءاً من أثره ، فقد وجب أن نبحث عن علة أجنبية لكل حركة ، ولما كانت كل علة ثانية[١] معلولة لما قبلها ، كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مشكلتها عن طريق العلل الثانية ، وإذاً ، فالقانون المنطقى يقضى علينا ـ عند اهتدائنا إلى العلة المباشرة للحركة وهى لاشك متحركة ـ أن نبحث عن علتها ، وهكذا حتى نصل إلى الكائن الثابت الذى يُمِدُّ بالحركة كل ما عداه ، وهو منزه عنها . ومن الطبيعى أن نصل إلى هذا الكائن ، لأن السلسلة لا تمتد إلى غير نهاية ، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات ، وهى العلة التى تؤثر ولا تتأثر ، وتخضع الحركات لناموسها ولا تخضع هى للحركات . وقصارى القول يجب أن نبحث عن المحرك الأول الذى

---

(١) يطلق ارسطو اسم العلل الثانية على كل ما عدا العلة الأولى .

لا يتغير ولا يتحرك ، والذى تنزه عن الزمان والمكان والصيرورة ؛ تلك الأمور الثلاثة التى لا يستمتع الخاضع لواحد منها بالكمال الأشرف والتى لا يتخلف كائن من الكائنات الخاضعة لها عن الانتهاء إلى غاية محددة، والانحصار فى دائرة مقيدة . ولا ريب أن المحرك الأول منزه عن ذلك ، لأنه محرك المحركات وصورة الصور التى يتجه نحوها كل ما فى الكون ، ولو كان متحركا لوجب أن يفتقر إلى محرك ، وهذا المحرك هو بدوره مفتقر إلى محرك حتى نهوى فى حضيض التسلسل وهو باطل .

وفوق ذلك فإن الحركة هى انتقال من حال إلى حال ، فإذا أمكن اتصاف الإله بها ، أمكن انتقاله من الحالة التى هو عليها إلى حالة أخرى ، وهذه الحالة الجديدة إما أن تكون أسوأ من الأولى ، أو مماثلة لها ، أو خيراً منها * فإن كانت أسوأ منها ، فقد اتصف الإله بالنقص، وهو ينافى الألوهية ، وإن كانت مساوية لها ، كانت الحركة عبثا لأنها لم تنتج شيئاً ، وإن كانت خيراً منها ، جاز على الإله الاستكمال ، وهو أيضاً مناف للألوهية ، وفى هذا يقول أرسطو :

« ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك لوجهين : أولهما أنه لو كان متحركا لاحتاج إلى محرك يحركه ، فحصل لا محالة التسلسل والدور ، فلابد من الوقوف عند حد ما ، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ للحركة . والوجه الثانى أن كل متحرك ناقص ، إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال إلى حال لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشتاقه لاستكمال ذاته ، فلو فرضنا وجود الحركة فى المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطاً من كماله ، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو أنقص منه لا محالة ، إذ ليس هناك خير

يناله ولا رتبة إلا وهى دون رتبته ، فما القصد حينئذ فى حركته[١] » .

وإذاً ، فإن لهذا الكون إلها واحداً منزها عن الزمان والمكان والتغير والنقص والتأثر بغيره ، وإن كل العلل الغائية تتجه إليه وتتعلق به ، وهو لايتجه إلى شىء ولا يتعلق بشىء ، ويسمى عنده بالمحرك الأول وجوهر الكمال الذى يسير العالم نحوه .

وعنده أن هذا الإله «فعل محض أى لايجوز أن يداخله شىء مما هو بالقوة، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، وهو واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض ، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحداً ، وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئا من الكثرة لداخله شىء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركب صائر إلى الانحلال متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطا[٢] » .

(٢) نفيه علم الكون عن المحرك الأول

ولما كان الإله صورة الصور ، فقد استلزم ذلك أن يكون عقلا محضاً ، ولكن موضوع هذا العقل لا يمكن أن يكون أجزاء هذا العالم الناقص ، إذ

---

(١) أنظر صفحة ٥١ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للأستاذ سانتلانا (مخطوط دار الكتب المصرية) .

(٢) المرجع المذكور .

أن موضوع العقل الأسمى يجب أن يكون هو الموجود الأسمى ، ولما لم يكن بين الموجودات أسمى من الذات الإلهية ، فقد لزم أن تكون هى وحدها موضوع العقل الإلهى ، وبعبارة أوضح : لزم أن تكون هى وحدها متعلق العلم الإلهى ، وصارى القول إن الإله هو عقل وعاقل ومعقول ، أو هو فكر محض دائم التأمل فى ذاته مقتصر عليها لا يتنزل إلى علم ما عداها ، إذ لا يتفق مع المنطق أن يكون موضوع العلم الإلهى الأشرف هو عالمنا هذا ، لأنه ناقص بدليل سيره نحو الكمال ، ويجب تنزيه الإله عن إدراك الناقص ، لأنه كما أن عدم رؤية بعض الأشخاص أفضل من رؤيتها ، كذلك عدم تعلق العلم الأسمى أشرف من تعلقه بالناقص .

فعلم الإله إذاً لا يتعلق إلا بذاته ، ووظيفته الدائمة هى التأمل فى ذاته ومشاهدته نفسه ، ولا علم له بالمفردات الحسية ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المفارقات ، وهو فى هذا يقول :

« لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه فى الوجود ، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما فى العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شىء ، ثم لو قلنا إن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون عالما إلا بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكى يكون عالماً ، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة فى ذات الإله ، إن المادة هى الإمكان ، فلو احتاج المبدأ الأول إلى

الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الإمكان ، فالأولى أن يقال : إنه ليس للإله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو إذا : علم وعالم ومعلوم من ذاته . فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه ، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال[1] .

(٣) نفيه التدبير الإلهي

أما هذا النظام الحكيم المشاهد فى العالم ، فَعِلَّتُه ذلك الشوق الطبيعى الموجود فى كل كبير وصغير من أجزاء المادة يحركه نحو الصورة الغائية ، وأن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للإرادة ولا للعلم الإلهيين فيها أى تدبير ، بل هى حركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعى الموجود فى أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذى يدفعها دائما إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، وفى هذا يقول أرسطو :

وأصل هذا النظام الغريب ، والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان إلا وهو مشغوف بحبه ، ساع إلى الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به ، فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور إلى طور ، فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد ، فيه أرباب وأحرار وعبيد وبهائم جمعهم صاحب المنزل فى محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة وخطة معلومة لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة

---

(١) أنظر صفحتى ٥٢ و ٥٣ من المرجع السابق .

الجميع ، أو هو كالجيش الجرار اجتمع تحت إذن أميره اختلفت فيه المراتب والخطط واتحد الكل بكلمة الأمير ، وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا تنتظم حركاته[1] » .

ولا جرم أن أرسطو فى هذه الفكرة قد ترك لعقله العنان بأوسع ما فى هذه الكلمة من معنى ، وأقصى منها كل عاطفة دينية ، وأنه لم يكن يقصد بها إلا تنزيه العلم الإلهى عن التعلق بما هو دون أسمى الموجودات ، وقصْرَه على ما يلتئم معه من الموضوعات رفعة ونقاء ، فقصده جليل ، وغايته نبيلة ، وإن كانت وسيلته غير موفقة .

(٤) نقد تلاميذه إياه

ولما رأى تلاميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية قد حاد عن المبادىء العقلية الأولية ، وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية فقالوا بعد كلام طويل :

« ثم جعلْتَ هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما فى الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز فى نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها . وإذا جحدت تدبيره

---

(١) أنظر صفحات ٥٠ و ٥٥ و ٥٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » لسنتلانا .

إياه فمن أين وجود العالم فى بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ فى تدبير أموره ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالأخرى ، وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحس وعالم المعانى واليقين ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما. وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلا له، فعجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققنا قولك وسبرنا معناك وجدنا أنه لا حاجة للإله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله »[1] .

(١) انظر صفحات ٥٠ و ٥٥ و ٥٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » لسنتلانا .

— ٢ —

المذاهب الوسيطة

١ — إله الفارابى

٢٦٠ — ٣٣٩ ﻫ ٧٨٣ — ٩٥٠ م

(١) إثبات واجب الوجود :

كان الفارابى على رأس المدرسة المنطقية التى نشأت منذ القرن التاسع الميلادى والتى لم تكن تعتمد فى براهينها إلا على المنطق المحض ، ولهذا قد سلك فى الاستدلال على وجود البارى ووحدته وكماله هذه السبيل نفسها ، فلم يتعد دائرة الذهن البشرى ، إذ سار فى تدليله سلسلة نظرية خالصة لا أثر فيها لغير الفكر ، وطفق يتنقل مع حلقاتها فى ترتيب منتظم حتى وصل إلى غايته المنشودة . وإليك موجز هذه السلسلة :

كل معلوم إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما ممكن الوجود وإما واجبه ، ولا يخرج شىء من المعقولات عن هذه الأقسام الأربعة .

ولما كان بدء البحث فى الإله يحتم علينا أن نفرضه فى القسم الوجودى ، فقد لزم أن نستخدم النظر العقلى لنرى من أى قسم هو من أقسام الموجودات ، ولا يتيسر ذلك إلا إذا عرفنا ماهية كل من الممكن والواجب على حدة ، فالممكن الوجود هو ما نشأ من غيره ، وما بذاته لا يلزم من عدمه محال ، وإنما المحال يلزم من عدمه مع تحقق علته . ولهذا يجب أن ينظر إليه باعتبارين

مختلفين : الأول من حيث ذاته وهو الإمكان البحت ، والثانى هو تعلقه بعلته، وهو الوجوب اللاذاتى ، وهـذا الأخير بدوره ينقسم إلى قسـمين : محدث بالزمان ، وهو المشخصات الحائلة ، ومحدث لا بالزمان ، وهو ما عداها ، وقد صور الفارابى هذين الاعتبارين فى الممكن لذاته ، الواجب لغيره فقال :

« فص : الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، وإلا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها ، وإلا لم تـكن معلولة ، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لامبدئها ، فهى فى حد ذاتها هالـكة ، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة ، وكل شىء هالك إلا وجهه[1] » .

« فص : الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد ، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد ، فهى محدثة لا بزمان تقدم[2] » .

أما واجب الوجود لذاته فهو ماليس معلولا ولا مؤلفاً أى نوع من التأليف الحسى أو العقلى أو المنطقى ولزم المحال من عدمه لزوما ذاتياً ، فإذا فرضنا البارى من الممكنات لزم أن يـكون ناشئاً عن غيره، وهذا الغير بدوره إما أن نفرضه ممكنا أو واجباً ، فإذا فرضناه ممكنا تسلسل ذلك إلى غير النهاية وإذا فرضناه واجبا بقى أن ننظر من أى قسمى الواجب هو ؟ فإذا كان من قسم الواجب لغيره — وهو المعلول — كان مفتقراً إلى علته ، وهـذه العلة

(١و٢) انظر صفحة ١٢ وما بعدها من رسالة فصوص الحـكم .

تفتقر إلى علتها ، إذ أنه هو عينه الممكن من حيث ذاته وقد مر حكمه . وإذاً ، فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته وهو المطلوب .

ولما كان واجب الوجود لذاته لايمكن أن يكون معلولا لغيره ولا ناشئا عنه ، فقد وجب أن يكون هو الوجود الأول ، وإذا ثبت هذا تحتم أن يكون منزها عن كل شوائب النقص التى لايبرأ منها المعلول لغيره كالتغير والعجز والصورة والتعلق والاتصال والافتقار والشبه وأمثالها وهو فى هذا يقول :

« الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برىء من جميع أنحاء النقص، وكل ماسواه فليس يخلو من أن يكون فيه شىء من أنحاء النقص ، إما واحد وإما أكثر من واحد ، وأماالأول فهو خلو من أنحائها كلها ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود فى أعلى أنحائه ، ومن كمال الوجود فى أرفع المراتب .... وهو الموجود الذى لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فإنه ليس بمادة ، ولا قوامه فى مادة ، ولا فى موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ، ومن كل موضوع ، ولا أيضا له صورة ، لأن الصورة لايمكن أن تكون إلا فى مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة ، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلاف ، ولكان لوجوده سبب ، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته ، وقد وضعنا أنه سبب أول ، ولا أيضا لوجوده غرض وغاية حتى يكون إنما وجوده لتتم تلك الغاية وذلك الغرض ، وإلا لكان يكون ذلك سببا ما لوجوده فلا يكون سببا أولا ، ولا أيضا

استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه ، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد[١] » .

وعنده أن البارى كما تنزه عن شوائب النقص تنزه كذلك عن الشريك ، لأنه لو وجد إما أن يكون مماثلا له فى كل شيء أو مخالفا فى كل شيء ، أو مماثلا له فى بعض الشؤون دون البعض ، فإذا ماثله فى كل شيء انتفت الاثنينية التى لاتتحقق إلا بمخالفة ما ، وإذا خالفه فى كل شيء لم يتحقق اشتراكهما فى وجوب الوجود . وإذا ماثله فى بعض الأمور وخالفه فى البعض الآخر ، كان مابه المماثلة من كل واحد منهما غير مابه المخالفة ، ووجود المتغايرات يقتضى التألف ، والمؤلف مفتقر إلى أجزائه ، معلول لها ، والمعلولية على البارى محالة ، وإليك مايقوله الفارابى فى هذا الشأن :

« وهو مباين بجوهره لكل ماسواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له ، لشيء آخر سواه ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لايمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا ، ولاتغاير أصلا ، فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لأنه إن كانت بينهما مباينة ، كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه ، فيكون الشيء الذى باين به كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما ، والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ، ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته ، فلا يكون أولا ، بل يكون هناك وجود آخر أقدم منه ، هو سبب لوجوده ، وذلك محال[٢] » .

---

(١) انظر صفحة ١ وما بعدها من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى .
(٢) انظر صفحة ٣ من الكتاب المذكور .

(٢) نظرية العقول العشرة :

إذا ثبت كل ما تقدم لزم ضرورة أن يكون كل ما عدا البارى صادراً عنه ومخلوقا له ، غير أن هذه الموجودات الكثيرة متفاوتة فى المراتب ودرجات الكمال ، فمن أكمل إلى كامل إلى أقل كمالا حتى تصل السلسلة إلى الجرثومة أو الذرة ، ولما كان البارى مؤثراً فى هذه السلسلة جميعها ، ولما كانت هذه السلسلة تنقسم إلى قسمين : علوى وسفلى ، ولما كان تأثير البارى جل شأنه فى القسم العلوى تأثيراً تنازليا ، فقد وجب علينا أن نتبين ترتيب حلقاتها بالنسبة إلى هذا الاتصال التأثرى فى القسم العلوى ، وهو على النحو الآتى :

نشأ عن واجب الوجود العقل الأول أو الموجود الثانى ، وهو جوهر محض ليس متصلا بالمادة التى من شأنها أن تحد ميزة التعقل الكامل الذى هو من شأن الجواهر المحضة ، ولذا كان خلوص هذا العقل الأول أو الجوهر المحض من المادة علة فى أن يعقل واجب الوجود ويتصل به اتصال استعانة واستمداد وفى أن يدرك ذاته . فمن اتصاله بواجب الوجود نشأ العقل الثانى أو الموجود الثالث ، ومن تعقله ذاتَهُ وتجوهره فى نفسه نشأت السماء الأولى أو الفلك المحيط . والعقل الثانى هو كذلك جوهر محض مثل الأول فى جوهريته ، فهو كذلك يعقل البارى ويتصل به ويعقل ذاته . وعن إدراكه البارى واتصاله به نشأ العقل الثالث أو الموجود الرابع . وعن تعقله ذاتَهُ وتجوهره فى نفسه نشأت كرة الكواكب الثابتة وهكذا بقية العقول ، لكل عقل منهاجهتان مختلفتان ينشأ عن كل منهما أثر يغاير الآخر ، فكما نشأ عن العقل الأول العقل الثانى والفلك المحيط ، وعن العقل الثانى العقل الثالث وكرة

الكواكب الثابتة ، كذلك نشأ عن الثالث الرابع وزحل ، وعن الرابع الخامس والمشترى ، وعن الخامس السادس والمريخ ، وعن السادس السابع والشمس ، وعن السابع الثامن والزهرة ، وعن الثامن التاسع وعطارد ، وعن التاسع العاشر والقمر . وهذا العقل العاشر وإن كان جوهراً محضاً يتصل بواجب الوجود إلا أنه لا ينشأ عنه عقل آخر ، لأن الموجودات الفلكية تنتهى عند هذا الحد ، فينبغى أن تقف العقول أيضاً عند هذا العدد . أما جهتاه ، فمن العليا منهما صدر العقل الإنسانى ، وعن ناحية الوجوب من الجهة الدنيا صدرت النفس الإنسانية . وعن ناحية الإمكان منها صدرت الأركان الأربعة بوساطة فلك القمر .

وقد وقفت العقول عند هذا العدد ، لأن أفلاك الكواكب المتحركة عند أرسطو سبعة ، فإذا أضفنا إليها فلك الكواكب الثابتة والفلك الخالى الذى هو فوقه والذى تأثر الفارابى فى القول به ببطلميوس تبين لنا أنها يجب أن تكون عشرة لتتحقق إدارة كل عقل للفلك الذى صدر عنه .

هناك كيفية أخرى ذكرها الفارابى لصدور العقول عن البارى ، وهى أن للجهة الدنيا فى كل عقل — وهى جهة تعقله لذاته — ناحيتين : أولاهما ناحية الوجوب ، وثانيتهما ناحية الإمكان ، أى أنه يعقل أنه بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود ، وبالنظر إلى معلوليته للموجود الأول واجب الوجود لغيره ، فمن الناحية الأولى تنشأ النفس الفلكية ، وعن الثانية ينشأ جرم الفلك[1] ،

(١) انظر صفحتى ٤ و٥ من رسالة « عيون المسائل » للفارابى .

وبهذا لا يكون ابن سينا هو مبدع النفوس الفلكية كما هو ذائع في البيئات المثقفة .

إعتبر الفارابي واجب الوجود على رأس هذه السلسلة وسماه الموجود الأول وهو لهذا سمى العقل الأول بالموجود الثاني ، والعقل الثاني بالموجود الثالث وهلم جراً إلى أن أطلق على العقل العاشر اسم الموجود الحادى عشر . وكل هذه العقول عند الفارابي ناشئة عن البارى ، الأول بطريقة مباشرة ، والتسعة الباقية كل بوساطة ماقبله ، وهى فى مرتبة واحدة ، وقد وضعها أبو نصر فى أعلى مراتب المعلولات أى فى الدرجة الثانية بعد واجب الوجود ، وهو يرى أنها أزلية ، وأنها صدرت عن البارى صدور المعلول عن علته .

ب — إله ابن سينا

٣٧٠ — ٤٢٥ هـ ٩٨٠ — ١٠٣٣ م

(١) إثبات واجب الوجود :

يرى الشيخ الرئيس — كما يرى جميع الفلاسفة الإلهيين — أن للكون إلها كاملا هو علة كل من عداه وماعداه من موجودات علوية وسفلية ، ولما كان هذا الإله فى رأيه واجب الوجود لذاته، ولما كان إثبات وجوب الوجود له لا يتيسر إلا بعد معرفة طبيعتى الممكن والواجب ، فقد شرع فى بيان هاتين الطبيعتين فقال :

« إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض

منه محال ، وإن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محـال . والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ، فهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضع بممكن الوجود ، وإن كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو بالقـوة ، ويقال : الممكن على كل صحيح الوجود ، وقد فصل ذلك فى المنطق ، ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته ، أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لالشىء آخر أى شىء كان لزم محال من فرض عدمه ؛ وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذى لو وضع شىء ممـا ليس هو ، صار واجب الوجود . مثلا : إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولـكن عندفرض اثنين واثنين ، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولـكن عندفرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحترقة[١] » .

« تنبيه : . كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غـيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم ، وإن لم يجب لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد مافرض موجوداً ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علة صار واجبا ، وإما أن يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى يجب ولا يمتنع ،

---

(١) انظر المقالة الأولى من الهيات «النجاة» صفحة ٣٦٦ .

فـكل موجود إماواجب الوجود بذاته ، وإماممكن الوجود بحسب ذاته[(١)] » .

بعد أن أبان ابن سينا طبيعتي الواجب والممكن ، أعلن أن البارى واجب الوجود لذاته ، وأن كل ما سواه ممكن لذاته واجب لغيره ، وأنه هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات التي تمتـــد منه نازلة إلى أصغر جرثومة على الأرض ، وذلك لأن التسلسل بلا نهاية باطل ، وأن السلسلة مهما امتدت لابد لها من طرف ، وأن هذا الطرف لابد أن يكون غير معلول ، بل واجب الوجود لذاته ومن ذاته ، وهو يبرهن على هذا فيقول :

« كل جملة ، كل واحد منها معلول فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها إما ألا تقتضى علة أصلا فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟ وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة والـكل شيء واحد ، الـكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة ؛ وإما أن تقتضى هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا ، لأن علته أولى بذلك، وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها هو الباقى . . . . . إشارة : كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية ، فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول واحـد احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لـكنها تتصل بها لامحالة طرفا ، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ؛ فهو طرف ونهاية ؛ فـكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته[(٢)] » .

---

(١) انظر المسألة التاسعة من النمط الخامس من كتاب الاشارات .

(٢) انظر المسألة الثالثة من النمط الرابع من الاشارات .

(٢) وحدته :

يرى ابن سينا أن البارى واحد من كل وجه أى أنه منزه عن التألفات الخمسة التى تعرض لكل من عداه وما عداه ، وهى : (١) التألف المادى كتألف الجسم من عظم ولحم ودم . (٢) التألف الذهنى كتألف الجسم من هيولى وصورة . (٣) التألف المنطقى كتألف القول الشارح من جنس وفصل. (٤) التألف من الذات والصفات . (٥) التألف من الماهية والوجود . وينجم عن هذا أنه يكون لا جسما ولا هيولى ولا صورة ، وأنه لا يعرف بالإيجابيات ولا صفة له ، وأن وجوده عين ذاته ، وأنه برىء عن النواحى والجهات ، وأن المتكلمين الذين يرون أن الوجود صفة زائدة على الذات ، أو أن له صفات تدعى صفات المعانى مخطئون ، لأن ذلك يؤدى إلى تطرق النقص إليه تعالى ، وأن الحق هو فيما ذهب إليه الفلاسفة من نفى كل هذا عنه ، إذ أن الوحدانية لا تثبت له لمجرد نفى الشريك ، بل هى تتوقف ـ فيما يرى ابن سينا وأضرابه ـ على نفى الشريك والضد والند والصفة والحيثيات وكل ما يمت إلى المغايرة بأدنى صلة ، وفى هذا يقول ابن سينا :

« فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ، ولا له قسمة لا فى الكم ، ولا فى المبادىء ، ولا فى القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث »[1] .

---

(١) انظر صفحة ٣٧٢ من النجاة .

« إشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تتجمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ، ومقوماً لواجب الوجود ، فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولا فى الكم ... إشارة : كل مالا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل، فالوجود غير مقوم له لماهيته ، ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على مابان ، فبقى أن يكون عن غيره »[1] .

« واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشىء الكل ، وهو ذات لايمكن أن يكون وجود فى مرتبة وجوده فضلاً عن أن يكون فوقه ، ولا وجود عن وجود غير وجوده ، بل هو ذات ، هو الوجود المحض ، والحق المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ؛ بل المفهوم منها عند الحكماء معنى ذات واحد » .

(٣) نفيه علم الجزئيات عن البارى :

يرى ابن سينا أن علم الموجود الأول يشمل جميع الأشياء من غير استثناء ولكن بطريقة كلية عامة لا أثر فيها للتفصيلات الجزئية كأن يعلم مثلا أن الإنسان فى عمومه من شأنه أن يفكر ، وأن يأكل ويتناسل ويموت ، ويؤمن ويكفر ، ولكنه لايعلم أن فلاناً بعينه ولد فى يوم كذا ، أو فكر فى موضوع كذا ، أو مات فى يوم كذا ، أو كان مؤمناً أو كافراً ، أو غير ذلك

---

(١) انظر المسألة الخامسة من النمط الرابع من الإشارات .

من الأمور المتعاقبة على هذا الإنسان تعاقباً عملياً فى الحياة .

ومن حجج ابن سينا فى هذه الدعوى أن لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة ، وأن من طبيعة الجزئيات أنها لاتدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها ، وأن الحضور يقتضى الجهة والمسافة ، وبالتالى يقتضى التحيز ، وهو على البارى محال .

« وكل إدراك جزئى فهو بآلة جسمانية ، أما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة ، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المادة ولا مجردة أصلا عن علائق المادة ، فالأمر فيه واضح سهل ، وذلك لأن هذه الصور إنما تدرك مادامت المواد حاضرة موجودة ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ، وليس يكون حاضراً عند ماليس بجسم فإنه لا نسبة له إلى قوة مجردة من جهة الحضور والغيبة ، فإن الشىء الذى ليس فى مكان لايكون للشىء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، بل الحضور لايقع إلا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور ، وهذا لايمكن إذا كان الحاضر جسما إلا أن يكون المحضور جسما أو فى جسم . وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد ألبتة من العلائق كالخيال فهو لايتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتساماً مشتركا بينه وبين الجسم . ولنفرض الصورة المرتسمة فى الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عن بعض فنقول : إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم فى جسم وتختلف جهات تلك الصورة

فى جهات ذلك الجسم ، وأجزاؤه فى أجزائه »[1] .

ولسنا ندرى كيف يقيس ابن سينا هنا الغائب على الشاهد فيجزم بأنه مادام أن علم الممكنات قصر عن إدراك الجزئيات إلا عن طريق الآلة ، فقد وجب أن يخضع علم البارى لهذه القاعدة ، ولم لا يكون لهذا العلم الأزلى وسائل أخرى غير الآلات يستولى بوساطتها على الجزئيات ؟ فهل نبأه منطقه أن كل ماتقصر عنه طبائع الممكنات أو تفتقر فى إدراكه إلى آلة يجب أن تقصر عنه طبيعة الواجب أو تفتقر فيه إلى آلة ؟ على أنه إذا كان العلم الحديث قد كشف لنا أن كثيراً مما كان القدماء يؤمنون بأن طبيعته منحصرة فى شىء معين ، أو أنه لايدرك إلا بوسيلة معينة قد ظهر أن طبيعته أشمل بكثير مما تصوروا ، وأن لإدراكه وسائل أخرى لم تدر لهم بخلد . أفما كان يجمل بابن سينا أن يقتصد فى قياس الواجب على الممكن بعض الشىء ؟ .

ومن هذه الحجج أيضاً أن هذه المعلومات الجزئية متعاقبة ، وتعاقبها يستلزم تغيرها ، وتغير المعلوم يقتضى تغير العلم ، وتغير العلم يستتبع بالضرورة تغير العالم ، والتغير على البارى محال ، فالعلم بالجزئيات إذاً محال .

ولقد أخذ فريق من المتكلمين على هذه الحجة أنها أميل إلى المغالطة منها إلى المنطق المستقيم ، لأن تغير المعلوم فى رأيهم لايقتضى بوجه من الوجوه تغير العلم كما يزعم الشيخ الرئيس ، إذ المعروف أن هذا العلم كان قبل وجود الشىء الذى سيوجد متعلقاً به على سبيل أنه سيوجد بعد أن لم يكون موجوداً

(١) انظر صفحتى ٢٨٠ و ٢٨١ من النجاة .

وأن تعلقه به بعـد وجوده هو تعلق به على سبيل أنه وجد بعد أن لم يكن موجوداً . وإذاً ، فتغير المعلوم أو تعلق الزمان به يقتضى تغير نواحى التعلقات فى العلم لا تغير العلم نفسه ، وبالتالى : لا سبيل إلى تقرير تغير العالم بحال من الأحوال .

ومن تلك الحجج كذلك القول بأن العلم هو انطباع المعلوم فى ذات العالم، ولما كان هذا الانطباع يستلزم قابلية فى الذات المطبوع فيها ، وكانت القابلية أولى خواص الممكنات التى تنزه البارى عن الاتصاف بها ، فقد وجب الجزم بتنزيه البارى عن العلم بالجزئيات الذى هو انطباع مستلزم للقابلية التى هى من خواص الممكنات ، فإذا أضفنا إلى هـذا إستحالة تصور قيام العلم الحادث الممكن بالبارى الأزلى الواجب الوجود لذاته ومن ذاته ، فقد تحتم القول بنفى علم الجزئيات عن المبدع الأول .

ولاشك أن الباحث المفكر لا يجد عناء فى الرد على ابن سينا فى هـذه النقطة أيضاً إذ يسأله أولا : لم خصصت هـذا الانطباع بالعلم الجزئى دون الـكلى؟ وما الفرق بينهما من جهة المعلومية ؟ . وسواء أجاب ابن سينا على هذا السؤال أم لم يجب ، فإن الحجة فيه قد لزمته ولا ينجيه من لزومها إياه قوله : إن العلم بالـكليات ناشىء عن علمه بذاته ، وتلك جهة سامية لا تتصل بزمان ولا بمكان ، وهذا السمو هو منشأ الفرق بينه وبين العلم بالجزئيات .

على أننا لانسلم له بأن العلم هو انطباع المعلوم فى ذات العالم إلا بالنسبة إلى الممكنات إذا تسامحنا فى هـذه المجاراة ، أما بالنسبة إلى البارى فإننا نرى أن

التعريف الصحيح للعلم هو ذلك التعريف الذى وضعه « أوكليد الميجارى » وهو : «استيلاء العالم على المعلوم» . فإذا أخذنا بهذا التعريف ، وهو مايوجب المنطق علينا فعله ، فقد سقطت حجة ابن سينا من أساسها ، إذ لا يكون هناك انطباع ولا قابلية ولا إمكان .

(٤) صدور الموجودات وترتيبها :

لابن سينا فى هذه المشكلة رأيان : الأول تأثر فيه بأفلاطون والأفلاطونية الحديثة فأعلن أن أول صادر عن البارى هو عالم العقول أو الصور ، وبتوسط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا على ماسنذكر ذلك بعد . والثانى تأثر فيه بأرسطو ــ مع الاقتصاد فى هذا التعبير إلى حد بعيد ــ وتبع فيه الفارابى فقال بصدور العقول المجردة والنفوس والأجرام الفلكية الأول عن البارى ، والثانى عن الأول وهلم جرا حتى تصل السلسلة إلى العقل الفعال ، وقد ورد الرأى الأول فى الرسالة النيروزية ، والثانى فى غير واحد من كتبه كالشفاء والنجاة . وهاك هذين الرأيين .

الرأى الأول :

قال فى الرسالة النيروزية : « وأول مايبدع عنه عالم العقل ، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد ، خالية عن القوة والاستعداد ، عقول ظاهرة ، وصور باهرة ليس فى طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيز ، كلها تشتاق إلى الأول والاقتداء به ، والإظهار لأمره ، والالتذاذ بالقرب العقلى منه سرمد الدهر على نسبة واحدة . ثم العالم النفسى هو يشتمل على جملة

كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة المواد كل المفارقة ، بل هى ملابستها نوعاً من الملابسة ، وموادها مواد ثابتة سماوية ، فلذلك هى أفضل الصور المادية ، وهى مدبرات الأجرام الفلكية ، وبوساطتها للعنصرية ، ولها فى طباعها نوع من التغير ، ونوع من التكثر لا على الإطلاق ، وكلها عشاق للعالم العقلى ، لكلٍّ عدة مرتبطة فى جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول ، فهو عامل على المثال الكلى المرتسم فى ذات مبدئه المفارق مستفاد عن ذات الأول ، ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية فى الأجسام ، ملابسة المادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية ، وترق فيها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير ، فهذه القوى كلها فعال ، وبعدها العالم الجسمانى ، وهو ينقسم إلى إتيرى وعنصرى[1] » .

هذا هو رأيه الأول فى كيفية انبثاق الكائنات عن البارى ، أما رأيه الثانى فى هذه الكيفية فنوجزه فيما يلى :

الرأى الثانى :

عن الأول الواحد من كل وجه صدر موجود مجرد يدعى بالعقل الأول أو الموجود الثانى أو المعلول الأول ، وقد عقل هذا الكائن علته فصدر عنه بذلك العقلُ الثانى ، وعَقَل أنه واجب الوجود بهذه العلة ، فصدرت عنه بذلك نفس فلكية أولى ، وأدرك أنه ممكن الوجود بذاته فصدر عنه بذلك جرم فلكى أول. وعن العقل الثانى بهذه الطريقة عينها صدر العقل الثالث ونفس

(١) انظر الرسالة النيروزية

الكرة الثابتة وجرمها . وعن الثالث صدر الرابع ونفس زحل وجرمه وهلم جراً إلى أن يصدر العقل الفعال ثم عالمنا الدنيوى. وفى هذا يقول الرئيس:

« فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشارك للقوة . فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذى يحاذى صورة الفلك ، وكذلك الحال فى كل عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا ، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، فإنا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة. وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ، فتلزم كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً[1] » .

علل ابن سينا نظرية العقول والأفلاك وصدورها عن المبدأ الأول بتلك القاعدة الإغريقية القديمة القائلة بأن الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد ، وإلا لتعددت جهات ذلك الواحد بتعدد الحيثيات التى عن كل منها صدر واحد من تلك الكثرة . وقد أسلفنا أنه نص على استحالة

(١) انظر المقالة الثانية من الهيات النجاة صفحة ٤٥٤ .

الجهات والنواحي عند البارى ، ولهذا فقد صدر عن البارى الواحد من جميع الوجوه العقل الأول ، وهو وإن كان واحداً إلا أن وحدانيته ليست من كل وجه . وإذاً فلا مانع من أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وقد حدث ذلك بالفعل ، فصدر عن كل عقل عقل وفلك ونفس إلى أن انتهينا إلى العقل الأخير ، وليس فى هذا الترتيب مايناقض تلك القاعدة الإغريقية التى أوضح ابن سينا مرماها ، وجلا غموضها ، وبرهن على صحتها فى إشاراته حيث قال فى بيانها ما نصه :

« تنبيه : مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب) وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة ، فإما أن تكونا من مقدماته أو من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى إلى حيثيتين من مقومات العلم مختلفتين إما للماهية ، وإما لأنه موجود ؛ وإما بالتفريق ، فكل مايلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة[1] » .

---

(١) انظر المسألة التاسعة من النمط الخامس من كتاب الاشارات لابن سينا .

— ٣ —

الآراء الحديثة

خصائص فكرة الإله

ألمعنا إلى أن العقل البشرى منذ العصر الاسكندرى قد أخذ يتطور بإزاء مشكلة الألوهية تطوراً جمله يزداد مع الزمن حتى بلغ أقصاه فى العصر الحديث فليس الإله الآن هو عنصر الخير فى كل شىء فحسب ، أو هو « المهندس الأعظم » وكفى ، أو هو صورة الصور ، والمعقول المجرد لا أكثر ولا أقل كما كان عند القدماء ، وإنما هو قبل كل شىء موجود غير متناه . وإذا كان من المغالاة أن يقال : إنه غير قابل للإدراك فإن الذى لا ريب فيه أن كنهه غير قابل للمفهومية ، وأن العقل البشرى لا يستطيع أن يحيط بكمالات ذاته ، وإذا ألم بشىء منها كان ذلك عن طريق القياس والاستنباط مما نشاهده حولنا أو يبدو لنا فى صورة الكمال . ولا جرم أن هذا قياس غير دقيق واستنباط معرض للخطأ ، لأن طبيعة المقيس فيه متباينة مع طبيعة المقيس عليه .

ثانيا : إن صلة الإله بالعالم فى الفلسفة الحديثة لم تصبح هى عينها فى الفلسفة القديمة ، إذ أن الإله عند القدماء كان مبدأ تعقل أكثر منه مبدأ وجود ، وأن نظام العالم هو الذى كان من صنعه لا العالم نفسه ، فإله أفلاطون لم يكن إلا منظما مهندسا ، وإله أرسطو لم يكن سوى محرك أول أو غاية أخيرة يشتاق إليها كل ماعداها فيتحرك نحوها ، أما إله النظر فى العصور الوسيطة والعصر

الحديث فهو خالق منشئ ، أى أنه ـ كما يعبر القديس توماس ـ قد صنع العالَم مِنَ اللاشىء وانتزعه من العدم المطلق ، وأن الفعل الإلهى الدائم ضرورى لحفظ العالم كما كان ضروريا لإنشائه من العدم . ولقد استولى ديكارت ومالبرانش ومن سار على نسقهما من الفلاسفة المحدثين على عبارة القديس توماس الأخيرة واستخدموها فى إيضاح نظرية الخلق المستمر .

ولما كان الباحثون الأوروبيون يجهلون المنبع الأصلى لهذه الفكرة كنظرية عقلية ، فقد أرجعوها إلى القديس توماس وفاتهم أنها قد لعبت على مسرح الفكر العربى دوراً هاما ، وأنها كانت نقطة خلاف أساسى اشتعل أواره بين فلاسفة المسلمين وفرق المتكلمين ولا سيما الأشاعرة .

يرى مفكرو العصور الوسيطة والفلاسفة العقليون المحدثون إذاً ، أن العالم بقضه وقضيضه قد نشأ عن الإله نشوء المخلوق عن خالقه ، وأن الإله هو الموجود الأوحد الذى ليس مفتقراً فى وجوده إلى سواه ، وأنه — على حد تعبير العصور الوسيطة — هو الموجود بذاته ، أو كما يعبر ديكارت هو الموجود الذى هو علة ذاته .

ثالثاً : إن الإله لدى فلاسفة العصرين الوسيط والحديث هو مطلق من كل قيد لايخضع لأية ضرورة ، وأنه إلى جانب تلك الكمالات «الميتافيزيقية» متصف بجميع أنواع المحامد السامية وفى هذا يقول ليبنيز Leibniz : « إن هذه العلة العاقلة يجب أن تكون لامتناهية من كل وجه ، وكاملة كمالا مطلقاً فى القدرة والحكمة والخيرية »[١] .

(١) Leibniz, Theodicée.

وكما يرى هؤلاء المفكرون الإله على هذا النحو من الكمال ، هم كذلك يرون أن عنايته تشمل كل شيء ، وأنه يحكم الكون على أكمل وجه ويقوده إلى خير غاية . على أنه لا يفوتنا التنويه هنا بأن معنى العناية الإلهية كان موضع خلاف بين أولئك المفكرين ، فالقديس توماس مثلاً قد صرح بأن الإله — دون أن يناقض ألبتة حكمته وخيريته — يستطيع أن يفعل دائماً خيراً مما فعل بلا نهاية ، لأن كمالاته لا تتناهى . ومن هذه الكمالات قدرته الدائمة على فعل الخير بلا نهاية ، على حين يرى ليبنيز ، ومالبرانش أن الإله قد اختار خير ما يمكن من العوالم والأنظمة . ولا جرم أن هذه النظرية أيضاً كانت مثار جدل شديد بين أعلام الفكر الإسلامى ، فذهب فريق منهم إلى أن قدرة الله على فعل الخير لا تحد ، وإذاً ، فمن الجهل بهذه القدرة أن يقال : إن العالم الحاضر هو أرقى آواج الصنعة الإلهية ، وذهب فريق آخر إلى أنه « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » .

— ٤ —

البراهين التقليدية على وجود الإله

تمهيد :

يطلق الباحثون العصريون على البراهين التى ساقها فلاسفة العصور الوسيطة والعصر الحديث على وجود الإله اسم البراهين المأثورة أو البراهين التقليدية ، ويقسمونها إلى ثلاثة أقسام ، أولها ما اعتمد فيه على العقل اعتماداً خالصاً من كل شائبة وهو البراهين الميتافيزيقية أو المابعد الطبيعية . وثانيها ما انتزع من العالم الخارجى ، أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعية . وثالثها ما استنبط من العالم الأخلاقى ، وهو ما يدعى بالبراهين الأخلاقية[1] . وهاك شيئا من هذه البراهين .

---

(١) لا ينبغى الاعتراض هنا بأن النسبة يجب أن تكون إلى المفرد لا إلى الجمع ، إذ النسبة إلى المفرد فى هذا المقام — وهو الخلق — تؤدى إلى خطأ فنى ، لأن المقصود هو النسبة إلى الأخلاق كعلم له كيان لا إلى الخلق .

ا — البراهين المابعد الطبيعية

تنقسم هـذه الطائفة من البراهين بدورها إلى قسمين : أولهما البرهان التجردي أو «la preuve ontogique» وهو البعيد أكمل البعد عن جميع أساليب التجربة وأفانين الاتصال بكل ما عدا العقل النقي ، ويعرف هذا البرهان لدى الذين يعنون بالمشكلة الإلهية ببرهان القديس أنسلم المبتدع[1] . وثانيهما البراهين التي يمكن أن يطلق عليها اسم براهين التجربة العقلية إذا صح هذا التعبير ، ويدخل تحت هذا القسم البرهان الذي استعير من أفلاطون والبراهين التي تصعد من الفكر العقلية إلى الإله على اعتبار أنه علتها الأولى .

(١) البرهان التجردي

يصعد هذا البرهان على سلم الحياة العقلية إلى القرن الحادي عشر ، إذ أن مبدعه هو القديس أنسلم «saint Anselme» كما أسلفنا ، ولكن عدداً من الفلاسفة المحدثين كديكارت وليبنيز وأشياع وحدة الوجود قد أنزلوه منزلة الشرف ، فاعتمد عليه بعضهم واستأنس به البعض الآخر استئناساً يؤذن بالإجلال . وإليك تفصيل هذا :

صرح القديس أنسلم بأن سلامة البرهان تتوقف على بنائه على أساس مسلم

---

(١) القديس أنسلم هو أحد أفذاذ مفكري المدرسيين في العصور الوسيطة ، وقد ولد في آأوست بإيتاليا في سنة ١٠٣٣ وأخذ يرقى في المناصب الدينية حتى عين رئيس أساقفة كانتوربرى ، وتوفى سنة ١١٠٩ . ومن تعاليمه الأساسية أن الإيمان ضروري للفهم ، وأن الفلسفة ليست إلا العقيدة محاولة أن تصير نفسها عقلية .

به من الخصوم ، وهو ما يدعوه المناطقة بالبديهى . ولذلك صدر فى برهانه هذا عن مبدأ معترف به من المؤمنين والملحدين جميعاً ، وهو أن فكرة الإله موجودة فى العقول ، ولكن وجوده هو الذى كان ولا يزال موضع الخلاف ، ولا مشاحة فى هذه الدعوى ، لأن الملحدين لا يجحدون تصورهم الألوهية ، وإنما هم يجحدون وجود الإله قائلين : ليس كل مايتصور يجب أن يوجد، فإذا كانت فكرة الألوهية موجودة متصورة فى العقل لا على نحو ما تتصور الموجودات الأخرى (وإلا لساوتها فخرجت بهذه المساواة عن معناها) فقد لزم أن يكون تعريف الإله كما يأتى :

ألإله هو المُدْرَك الذى لا يتصور العقل أعظم منه ، ومن هذا التعريف ينتزع البرهان الآتى :

إذا كان هـذا المدرَك الأعظم لا يوجد إلا فى التصورات العقلية فحسب وليس له وجود حقيقى ، كان ذلك متناقضاً مع كونه أعظم المتصوَّرات ، لأن العقل يستطيع أن يتصور كائناً آخر يساويه فى الوجود الذهنى ويفوقه بالوجود الحقيقى فيكون أعظم منه ، وقد قررنا أنه أعظم المعقولات ، فهـذا خلف ، وإذاً فجرد تصور الإله على أنه أعظم المدركات يقتضى وجوده الحقيقى ، إذ الأعظمية لا تتم إلا بهذا الوجود . ولكى يصاغ هذا البرهان فى القالب المنطقى يمكن أن يقال : ألإله هو الحائز لجميع الكمالات ، والوجود كمال ، فالإله حائز للوجود ، وبهذا يكون الإله هو الموجود الأوحد الذى يستلزم تعريفه وجوده ، ويتناقض جحود وجوده مع مجرد تصور حقيقته .

صياغة ديكارت إياه

لما كان ديكارت قد أحدث تجديداً فى صورة هذا البرهان فإننا نستحسن أن نرى قبل توجيه النقد إليه كيف كان هذا الفيلسوف يصوغه أو يعرضه بأسلوبه الخاص ليضمه موضع الإنتاج اللائق به ، وإليك هذا العرض :

قال ديكارت فى القسم الخامس من تأملاته ما يلى :

« ولما كنت قد اعتدت بإزاء الأشياء الأخرى أن أوجد فرقا بين الماهية والوجود ، فقد أقنعت نفسى فى يسر بأن وجود الإله يمكن أن ينفصل عن ماهيته ، وأنه على هذا الاعتبار يمكن تصور الإله بغير وجود حقيق ، غير أنى مع ذلك عند ما أفكر فى تنبه أشد ، أجد من الواضح أن وجود الإله لا يمكن أن ينفصل عن ماهيته أكثر مما ينفصل عن ماهية المثلث ذى الزاوية القائمة أن مجموع زواياه مساو لزاويتين قائمتين ؛ أو أكثر مما تنفصل فكرة الجبل عن فكرة الوادى ، بمعنى أن النفور من تصور إله أى تصور موجود كامل كمالا مطلقاً ينقصه الوجود أى ينقصه بعض الكمال لا يقل عن النفور من تصور جبل بدون واد » .

هذا هو مجمل عرض ديكارت[١] ، ولقد أخذ به من بعده ليبنيز ، ولكن بعد أن أضاف إليه ملاحظة قيمة تجعل أساسه أكثر متانة وثباتاً وهى قوله: «لكى يمكن انتزاع وجود الإله من مجرد تصوره كما يقول صاحب هذا البرهان

---

(١) أنظر التأملات الخامسة ثم راجع تفصيل ذلك فى : « ديكارت » للدكتور عثمان أمين . طبعة ثانية سنة ١٩٤٦ ص ١٤٢ وما بعدها .

ينبغى بدياً إثبات أن فكرة الإله مستحوذة على وجود منطق ، أى أنها قابلة المدركية ، وأن فكرة الموجود الكامل لا تحتوى على أى تناقض ، وعند ذلك يمكن القول بأنه إذا كان الإله - كما نتصوره - ممكناً لزم أن يكون موجوداً »[١] .

مآخذ واعتراضات

الآن وبعد أن أشرنا إلى عرض بعض الفلاسفة المحدثين هذا البرهان ، ينبغى أن نوجز الجدل الذى دار حوله فنقول : إن الاعتراضات قد وجهت إليه فى حياة صاحبه ، فقد كتب الراهب جونيلون «Gaunilon» ضد القديس أنسلم كتاباً أقل ما يقال فيه إنه قد احتوى على العناصر الأولى للنقد الحديث الذى صوب سهامه جاساندى «Gassendi»[٢] ثم « كانْتْ » إلى هذا البرهان . وهاك مجمل ما ورد فى هذا السفر خاصاً بما نحن بصدده :

أسس جونيلون اعتراضه على مبدأ التفريق بين الوجود الذهنى والوجود الحقيقى فتساءل أولا عما إذا كانت فكرة الإله توجد فى العقل الإنسانى حقاً

---

(١) Leibniz. Monadologie. paragraphes 47 et 48.

(٢) جاساندى هو فيلسوف فرنسى ولد فى سنة ١٥٩٢ ومن أشهر ما اشتهر به هو أنه اتصل بهوبس وحارب ديكارت وأنه بشر لمذهب إيبيكور وناصر الفكرة الذرية ، ولكنه لم يشايع المادية المحضة ، بل كان يقر فى النفس وجود جزء غير مادى ، وقد توفى فى سنة ١٦٥٥ ومما يجدر بالذكر أنه كان ذا أثر بارز فى القرن السابع عشر ، وأن موليير الشاعر الفرنسى الساخر كان أحد تلاميذه .

ثم قال : وعلى فرض أنها توجـد فيه حقاً ، فهل يمكن أن يستنبط من ذلك وجود الإله موضوعياً وفى الحقيقة ؟

ولإيضاح هذا بهيئة أكثر دقة يمكن أن نتساءل قائلين : إذا كان الإله موجوداً فى العقل ، فهل وجوده فيه على طريقة وجود الأشياء الأخرى ؟ أى أن وجوده يمكن أن يكون حقاً أو زائفاً أو موضع ريبة ؟ أوهو يوجد فى العقل بمعنى أنه لا يمكن تصوره بدون تصور أنه موجود ؟ فى الحالة الأولى لا يمكن استنباط الوجود الحقيقى من الوجود العقلى ما دام أن الأمر بالنسبة إليـه ، نظرياً ، هو كما بالنسبة إلى جميع الأشياء المتصورة التى يمكن أن توجد كما يمكن ألا توجد . وفى الحالة الثانية يضع صاحب البرهان كمبدأ ثالث ما يراد التدليل عليه ، وهو فى نفس الوقت يتخلى عن الفكرة التى صدر عنهـا ، وهى فـكرة فصل الماهية عن الوجود . وإذا انعدم هذا الفصل أو هـذا التميز بين الماهية والوجود وكانا شيئاً واحداً انهار البرهان من أساسه ، وليس هذا فحسب ، بل إن المؤلف يمعن فى الاعتراض على هذا البرهان ويسدد إليه الضربة المباشرة فيجحد وجود الفـكرة الحقيقية للإله فى العقل البشرى ويعلل ذلك بأنه من غير الممكن أن يدرك العقل الإله فى ذاته ، وأن تُمَثِّلَه فيه فـكرة ، لأن تعريفه هو أنه لا يماثله شىء ، وهذا يستلزم ألاَّ تمثله فـكرة أياً كانت .

على أن الوجود الذهنى هو مغاير أتم المغايرة للوجود الحقيقى ، ومن آيات ذلك أننا لو تصورنا مثلا وجود جزيرة بلغت من الجمال حـداً لا يمكن معه تصور أجمل منهـا ، فماذا ينتج من ذلك ؟ لا جرم أنها ـ حسب منطق ذلك البرهان ـ تـكون موجودة حقاً ، لأننا لو فرضـنا أنها غير موجودة للزم أن

نتصور جزيرة أخرى تساويها فى الجمال وتمتاز عنها بميزة الوجود الحقيقى .

لا ينفرد جونيلون بمهاجمة هذا البرهان ، بل قد هاجمه أيضاً من مفكرى العصور الوسيطة القديس توماس ، وجيرسون «Gerson» ودانس اسكوت ، «Duns scot» ولقد انتهز جاساندى فرصـة هذه المهاجمة فاستولى عليها ونماها واستغلها فى محاربة ديكارت عند مارآه يعرض ذلك البرهان على طريقته ويصوغه فى أسلوبه ويناصر منطقه . ولسنا نريد الآن أن نفيض فى تفصيل مهاجمات جاساندى ومثالبه التى وجهها إلى ديكارت فى هذا الشأن ، لأن المجال لا يتسع للإتيان على كل هـذا الجدل العنيف ، وإنما سنكتفى بإيجازه فى لمحة عاجلة . ومجمله أن الوجود ليس خاصية من خاصيات الشىء حتى يكون أحد كمالاته ، وإنما هو صورة أو فعل لا يمكن بدونه أن يتحقق لهذا الشىء أى كمال ، إذ أن ما لا يوجد لا يوصف بكمال ولا بنقص ما دام أنه ليس هناك موضوع وجودى تنعقد النسبة بينه وبين المحمول الذى هو الـكامل أو الناقص . وإذا صحت نسبة شىء إليه كان ذلك الشىء هو العدم المطلق. وإذا انتفى كون الوجود خاصية ، وبالتالى كونه أحد الـكمالات زال التناقض بين فـكرة الإله الـكامل وجحود وجوده الذى ليس كمالا وانهدمت فـكرة استلزام تصور الإله فى العقل وجودَه فى الحقيقة ، أى انهدم برهان القديس أنسلم من أساسه .

أما « كانْتْ » فقد هاجم جميع البراهين العقلية على وجود الإله ، وهرع إلى البراهين الأخلاقية التى رأى فيها وحدها القوة على إثبات وجود مبدع الـكون . ولا ريب أن هذا الرأى كغيره من الآراء فيـه نظر وعليه مآخذ سنمر بها فى موضعها ، ولـكن الذى يسترعى انتباهنا الآن هو أننا عثرنا هنا

عند ديكارت على آراء فلاسفة الإسلام فى أن الوجود هو عين الموجود كما عثرنا عند « كانْتْ » على آراء المتكلمين فى أن الوجود هو غير الموجود ، وهاك البيان :

كان مجمل عبارة ديكارت أن الإله كامل كمالا مطلقا ، أى أنه اشتمل على جميع الكمالات ، وأن الوجود كمال ، فالإله قد اشتمل عليه . وهذا معناه أن مجرد تصور الإله يستلزم وجوده ضرورة ، وأن كل أوصاف الإله السامية مفهومة فى ماهيته ، أى أن كل حمل بالنسبة إليه مشمول فى الموضوع الذى هو هو .

يسلم كانْت بديا بأن الإله مشتمل على جميع الكمالات ، ويسلم كذلك بأن إثبات الموصوف ونفى الصفة فى القضية التى يشتمل فيها الموضوع على المحمول اشتمالا ذاتياً يؤدى حقاً إلى التناقض ، وذلك كالقول بنفى القدرة الإلهية مع إثبات وجود الإله ، لأن هذه القدرة محتواة احتواء ذاتياً فى الحقيقة الإلهية ، ولكنه لا يرى وجود التناقض فى القول بنفى الموضوع والمحمول معاً ، أى أن الفرض الأول يستلزم التناقض كالقول بوجود المثلث مع نفى زواياه الثلاث ، وأن الثانى لا يقتضيه كالقول بنفى المثلث وزواياه معاً . وبعد أن ينفى « كانْتْ » وجود التناقض الذى زعم صاحب هذا البرهان وأشياعه لزومه عند القول بنفى الوجود مع تصور الماهية يأخذ فى مناقشة برهانهم مناقشة فنية فيقول : إما أن تكون قضيتكم من النوع الذى اشتمل موضوعه على محموله ، وفى هذه الحالة لا يكون لكم بد من أحد فرضين : أولها أن يكون الوجود الذى استلزمه تصور الحقيقة الإلهية وجوداً ذهنياً فحسب ، وهذه غاية ضئيلة الأهمية ، وثانيهما أن يكون وجوداً حقيقياً ذاتياً ، وعلى هذا الفرض يكون المستلزم

(بكسر الزاى) وهو التصور الذهنى أقل فى مراتب الوجود من المستلزَم (بفتح الزاى) وهو الوجود الذاتى . ومن مخالفة طبائع الأشياء أن يكون المقتضى المؤثر أقل فى درجات الوجود من المقتضى المتأثر . على أن برهانكم فى هذه الحالة يكون عبثاً لأنه لم يأت بجديد ، إذ قد استدل به على وجود اقتضاه مجرد النطق بموضوع القضية وتصور معناه .

وإما أن تكون هذه القضية من النوع الذى محموله أجنبى عن موضوعه ـ وذلك من الأوليات التى لا يقول بغيرها عاقل[1] ـ وفى هذه الحالة نسائلكم قائلين لكم : كيف تؤيدون أنه لا يمكن القول بنفى الوجود مع تصور الألوهية بدون تناقض مادام أن هذا الارتباط لا يتحقق إلا فى حالة ما إذا كان الموضوع مشتملا على المحمول ؟ .

وخلاصة هذا كله هى أن مجرد تصور الإله لا يمكن أن ينتج منطقياً الوجود الذاتى الموضوعى لهذا الإله ، وإنما كل ما يمكن أن ينتجه هو تصور ذلك الوجود الذاتى الموضوعى ذهناً لا أكثر ولا أقل ، وأن بعض الصفات كالعلم والإرادة والقدرة مفهوم فى الماهية ، وأن الوجود ليس مفهوماً فيها ، وإنما هو حالة لا صفة .

ويعلق أحد الباحثين المحدثين المشايعين لـ « كانْت » على هذا النقد بقوله: إن هذا البرهان التجردى هو بمثابة خلط بين منهجين متباينين أو بين عالم

---

(١) هذا التعبير القاسى اللاذع هو تعبير كانت ، ولسنا نوافقه عليه ، إذ أن عدداً من راجحى العقول الأفذاذ الممتازين الذين شرفوا العقلية البشرية فى الشرق والغرب قد قالوا بأن الوجود هو عين الماهية أو بأنه من مشتملاتها الذاتية .

الذهن وعالم الحقيقة الذاتية ، إذ قد فرض أن مجرد الوجود فى العالم الأول يقتضى الوجود فى العالم الثانى ، وهو فرض لا يقبله إلا من وحد بين العالمين . أما الفلسفة الحديثة التى تميز بينهما تمييزاً قاطعاً فلا تستطيع قبول مثل هذا البرهان .

على أن رأى « كانْت » هذا لم يسلم من النقد ، فقد حمل عليه هيجيل حملة عنيفة سنلم بطرف منها عند مانعرض لمذاهب أشياع وحدة الوجود والحلول وبراهينهم على وجود الإله .

بقى علينا الآن أن نلمع فى سرعة خاطفة إلى أن الرأى الراجح الذى مالت إليه الفلسفة الإسلامية هو أن الوجود عين الماهية أو مشمول فيها ، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين كانوا ينفون عن البارى كل تألف أيًّا كان نوعه ، ولما رد عليهم المتكلمون بأن التألف المقصود هو التألف الحقيقى ، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان مادياً كتألف الجسم من العظم واللحم ، أجابهم الفلاسفة بأن التألف مناف للألوهية بأنواعه الخمسة : الأول التألف المادى الذى ذكرتموه ، والثانى التألف الذهنى كتألف المادة فى العقل من الهيولى والصورة ، والثالث التألف المنطقى أو التألف بالقول الشارح كتألف التعريف من الجنس والفصل ، والرابع التألف من الذات والصفات ، والخامس التألف من الماهية والوجود . وإذاً ، فالسبب الذى حدا أصحاب هـذا الرأى إلى القول به إنما هو التقديس الكامل لذات البارى عن أية حيثية يمكن أن يتسرب إليها أى أثر للتعدد أو للتألف ولو عن طريق الفرض أو الوهم . ومن الغريب أن الفارابى فى هـذه النقطة مضطرب ، فبينما نراه فى رسالة « فصوص الحكم » يؤيد أن الوجود

غير الماهيـة ، نشاهده فى رسالة « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يصحح القولين المتعارضين باعتبارين متباينين ، أحدهما النظر إلى طبائع الأشياء ، وثانيهما النظر المنطق المحض ، وإليك نص عبارة تلك الرسالة المذكورة :

سئل عن هـذه القضية وهى قولنا : الإنسان موجود ، هل هى ذات محمول أو لا ؟ فقال : « هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيهـا ، فقال بعضهم : إنها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا : إنها ذات محمول ؛ وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة ، وذلك أن هـذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعى فإنها غير ذات محمول ، لأن وجود الشىء ليس هو غير الشىء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحـكم بوجوده أو نفيه عن الشىء ، فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول ، وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقى ألفاها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها ، وأنها قابلة للصدق والـكذب ، فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعاً صحيحان ، لـكن لـكل واحد منهما جهة » .

أما المتـكلمون فرأيهم فى هـذه النظرية معروف ، وهو أن الوجود صفة زائدة على الذات ، وليست من مقومات الماهية ، ولهذا يكون حملها عندهم على الموضوع حملا حقيقياً ، ولـكل من الفريقين وجهته التى ارتضاها وحججه التى سلمت فى نظره .

(٢) براهين أخرى :

يدعو الباحثون هـذه البراهين الآتية بـ « نصف التجريبية » رغم أنها

كلها أجنبية عن المادة ، منتزعة مما بعد الطبيعة ، وعلة ذلك أنها تستند إلى مايشبه التجربة العملية ، وإن كانت موضوعاتها التى تطبق فيها معنوية بحتة ، وقد اقتطعت هذه البراهين كلها من فلسفة أفلاطون بعد أن أدخلت عليها تحويرات تلتئم مع روح المفكرين الذين صاغوها فى صورها الجديدة . وقد كان القديس أوجوستان هو المِعْبَرُ المتين الذى جازت عليه هذه البراهين إلى العصور الوسيطة وهاك شيئا منها .

برهان المثل الأعلى :

استغل هذا البرهان فى العصور الوسيطة القديس أنسلم ، وألبير الأكبر ، والقديس توماس الإكوينى ، واسكندر الهاليسى ، وصاغه كل واحد منهم فى عباراته الخاصة ، ومؤدى هذه العبارات جميعها هو أننا نشاهد حولنا جمالا وخيراً وعظمة وسمواً وعدالة وقوة ، وأن تجاربنا تقطع بأن ما نشاهده من هذه المعانى فى الموجودات التى تحيط بنا هو نسبى . ولا ريب أن نصيب كل كائن محس منها هو على قدر تمثل تلك المعانى فى هذه الموجودات ، أوهو — كما كان أفلاطون يعبر — على قدر مساهمة المحسات فى مُثلها ، وهذا يدل على وجود مثال ذاتى أعلى لهذه المعانى كلها تتحقق فيه عليا درجات الجمال والخير والعظمة والسمو والعدالة والقوة ، وهو الإله .

برهان الحقيقة الأزلية :

يعتبر الأسقف بوسويه[١] «Bossuet» أشهر الذين صاغوا هـذا البرهان واستغلوه ، ومجمله أن الحقيقة الذاتية موجودة أزلا وأبداً ، ولو لم يوجد شيء يوصف بأنه حقيقي ، ولو لم يوجد كذلك عقل يدرك هذه الحقيقة بمعنى أن حقيقة المثلث هي ما ساوى مجموع زواياه زاويتين قائمتين ، سواء أوجد المثلث فعلا أم لم يوجد ، وسواء أوجد العقل الإنساني الذي يدرك هذا أم لم يوجد ، وإذا ثبت أن هناك حقائق أزلية لا تتعلق بالمدركات الحسية ولا بمدركيها من البشر ، فقد وجب أن يكون لها متعلق ، وهذا المتعلق السامي يجب أن يكون مصدرها الذي فاضت عنه ، لأن الموجود الوحيد الجدير بأن يكون مصدرها هو الخليق بأن كان غايتها ومتعلقها[٢] .

برهان فكرة الكامل واللامتناهي[٣] :

يستخدم ديكارت في هذا البرهان مبدأ العلية الذي مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاءما ، وهذه حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلي الفطري يكشف

---

(١) بوسويه هو كاتب فرنسي قدير وخطيب فائق وصلت شهرة فصاحته وبلاغته إلى درجة الاعتقاد بأن محاكاته قد تعدت حدود الإمكان في عصره ، وقد ولد في ديجون في سنة ١٦٢٧ ثم عين أسقفاً لمدينة (موه) ، وقد جعله دفاعه الحار المفعم عن الديانة المسيحية يلقب بصقر (موه) وأخيراً توفي في سنة ١٧٠٤ .

(٢) قد وجه إلى هذا البرهان وسالفه نفس النقد الذي وجه إلى أفلاطون ، وهو أنه قد منح المعاني المصدرية كالحقيقة والخير والجمال وما شاكلها وجودا حقيقياً مستقلا لا يرضى عنه البحث الحديث ولا يسلم به .

(٣) ابتكر ديكارت هذا البرهان ، وهو موجود في « التأملات الثالثة » والقسم الرابع من « بيان على المنهج » .

لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فإذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هي مجمع كل لا نهاية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذي يجهل ويرتاب ، وإلا للزم أن يفوق المعلول علته في الكمال ، وهو محال ، ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية، إذ كل العلل الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مرجح لأن تمتاز علة واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهايات خاصة خلقتها المخيلات الإنسانية إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تألف لاسيما وأن في التألف افتقاراً إلى الأبعاض ، والافتقار نقص . وإذاً فلم يبق إلا أن تكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها في عقولنا ، وهي الإله نفسه ، وتلك فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

(٣) مناقشة وجدل :

وجه الفلاسفة إلى ديكارت اعتراضات على برهانه السالف نقتطف من أهمها ما يلي :

(ا) يتطلب هذا البرهان — كالبرهان التجردي السابق — أن يكون للكائن الذهني وجود حقيقي بمقتضاه يدرك الفكر الإنساني ذلك الكائن ، أو بعبارة أخرى : يأتي شيء من موضوع التفكير الذي هو حقيقة ذاتية

مستقلة فيحل فى الفكر فيتحقق الإدراك . ومعنى هذا أن فكرة اللامتناهى مثلا تكونُ هى نفسها شيئا من اللامتناهى ذى الوجود الحقيقى الذاتى ، وهو رأى لا يمكن أن يقره البحث الحديث اليوم ، لأن الكائن العقلى لم تثبت حقيقته الذاتية التى أيدها أفلاطون منذ زمن بعيد .

(ب) ليس من الممكن أن تدرك أذهاننا اللامتناهى ، لأن الإدراك هو استيلاء المدرك على المدرك ، ولما كان الاستيلاء حصراً ، وكان الحصر متناقضا مع اللانهاية ، فقد استحال وجود اللامتناهى فى أذهاننا ، وبالتالى استحال إدراكه ، وقد أظهر علم النفس الحديث أن العملية الأساسية للفكر البشرى – وهى التصور والحكم – تتوقف على صلة تتحقق بين الكائن المفكر والموضوع المدرك . ولا ريب أن هذه الصلة التى هى منشأ إدراكه إياه تحدده تحديداً ما ، وتقيده بقيود مهما قيل فيها فإنها قيود ، وبدونها لا يتم رسمه فضلا عن حده المنطقى التام الذى لا يتحقق بدونه الحكم ، وهو النتيجة العملية للادراك . ولا جرم أن هذا التحديد هو حصر ولو لبعض الحيثيات ، وحصر اللامتناهى أو اللامحدود مباينة لطبيعته البعيدة عن كل نسبة ، وإذاً فليس لدينا فكرة حقيقية عن اللامتناهى ، وإنما الذى فى أذهاننا عن هذا الموضوع هو تقدم فى التفكير غير متناه ، وهذا التقدم ليس إلا تعبيراً عن طبيعة الفكر البشرى المشتمل على إنتاجات متفجرة لا حصر لها ، وهذه الإنتاجات هى التى تفيض لا محدوديتها على المدركات المحددة ضرورة بفعل الإدراك فتصبغها بصبغة اللامتناهى . وإذا ثبت أن عقولنا لا تملك اللامتناهى وليس لديها عنه فكرة ، فقد لزم أن تنهار كل البراهين المؤسسة عليه .

يخطئ الذين يعدون هذا الاعتراض محدثا بقضه وقضيضه ، إذ قد احتدم الجدل منذ القرن الرابع قبل المسيح بين الميجاريين وخصومهم حول طبيعة الإدراك ، وهل هو استيلاء المدرك على المدرك ، وبهذا تنحصر المثل ومثال المثل فى المعقول التى تدركها وتنفعل باستيلاء المعقول عليها ، أو هو انطباع المدرك فى عقل المدرك ، وهذا يستلزم ألا يدرك مثال المثل شيئا ، لأن ذاته غير قابلة للانطباع فيها ؛ أو هو مجرد اتصال بين المدرك والمدرك إلى حد يتحقق به الإدراك ، كل حسب طبيعته ، فمن جانب الأعلى اتصال تشريف وإفاضة يحققان له القدرة على الكشف ، ومن جانب الأدنى اتصال تطلع واشتياق إلى تحقيق ما تسمح له به طبيعته من ذلك الكشف ، وهذا هو نهاية ما وصل إليه الأفلاطونيون وأشياعهم من الميجاريين أولا ثم من الإسكندريين أخيراً .

ب ـــ البراهين الطبيعية

تتأسس البراهين الطبيعية على التجارب المحضة فتبتدئ منها ثم تصعد تابعة نواميس العلية حتى تصل إلى علة عليا ليست من العالم بل فوقه ، غير أن بعض الفلاسفة يصوغ تلك البراهين التى هى بطبيعتها تجريبية صياغة نظرية بحتة دون أن يلتفتوا فيها إلى التطبيق فتبدو كأنها منطقية مجردة فى صورتها ، وإن بقيت طبيعية فى مادتها . ومن أبرز الفلاسفة الذين أثر عنهم هذا النوع من البراهين فى العصور الوسيطة ابن سينا كما ألمنا إلى ذلك عند حديثنا عن ألوهيته[١] .

---

(١) انظر صفحة ٨٥ من هذا الكتاب ثم راجع المسألة الثالثة من النمط الرابع من الإشارات.

أما الفلاسفة الذين يسيرون بهذه البراهين سيرها الطبيعى ويعنون بتطبيقها ، فأمام الناظر فى فلسفتهم ـ كما يلاحظ « كانت » ـ طريقان : أولهما أن يصدر عن تجربة عامة غير محدودة كأن يتخذ العالم كله مبدأ لبرهانه على شرط أن ينظر إلى هذا العالم كأنه قد فرغ من اعتباره ممكناً لم تدعُ أية ضرورة إلى وجوده ، وبتعبير أدق وأدنى إلى التفلسف ألا يكون واجب الوجود ، وفى هذه الحالة يتحقق له برهان يمكن أن يطلق عليه اسم برهان النواميس الكونية . وثانيهما أن يبدأه من تجربة خاصة محدودة كأن يتخذ مثلا الانسجام الموجود فى العالم المحس أساساً لبرهانه ، وإذ ذاك يعثر على ما يمكن أن يدعى بالبرهان الطبيعى الخاص أو الجزئى ، وهاك إلماعة عن هذين النوعين :

(١) برهان النواميس الكونية :

يعرف هذا البرهان أيضا بعنوان برهان إمكان العالم ، وقد ظهر منذ أوائل العصور الوسيطة واستخدمه المدرسيون فى تدليلاتهم ، وعلى الأخص القديس توماس الإكوينى ، إذ هو أشهر من نحوه ، وصاغوه فى عبارات واضحة ، واستغلوه أجود استغلال على الصورة الآتية .

كل ما كان ممكن الوجود واللاوجود لم يوجد منذ الأزل لضرورة سابقية حالة الإمكان المحض على الوجود الفعلى الممكن ، وإذا كان كل موجود ممكناً فقد وجب أن تكون حالة الإمكان المحض قد سبقت جميع الموجودات . وإذا كان ذلك كذلك لم يكن من الممكن أن يوجد إلى الآن أى كائن علوى أو سفلى لأن اللاموجود لا يوجد إلا عن موجود ، ولما لم يكن هناك أى موجود قد

سبق حالة الإمكان المحض ، فقد استحال وجود أى موجود ، ولما كان هذا باطلا لثبوت ضده وهو وجود الموجودات ، فقد وجب ألا يكون كل موجود ممكنا ، ومتى ثبت هذا كان بعض الموجود واجبا وهو الإله .

ونحن لا نكاد نتأمل فى هذا البرهان حتى نلمح فيه أثر مفكرى الشرق من متكلمين وفلاسفة جليا واضحا ، فأما المتكلمون فحسبنا أن نذكر هنا تلخيص أجود آرائهم فى هذا الموقف كما أورده المغفور له الأستاذ الشيخ محمد عبده فى رسالته حيث قال :

« من أحكام الممكن لذاته ألا يوجد إلا بسبب ، وألا ينعدم إلا بسبب ، وذلك لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته ، فنسبتهما إلى ذاته على السواء ، فإن ثبت له أحدهما بلاسبب لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال بالبداهة » .

« ومن أحكامه أنه إن وجد يكون حادثا ، لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسبب ، فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه ، أو يقارنه أو يكون بعده ، والأول باطل ، وإلا للزم تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة ، وهو إبطال لمنى الحاجة ، وقد سبق الاستدلال على ثبوتها فيؤدى إلى خلاف المفروض . والثانى كذلك وإلا لزم تساويهما فى رتبة الوجود ، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر والثانى مؤثر ترجيحا بلا مرجح ، وهو مما لا يسيغه العقل . على أن علية أحدهما ومعلولية الآخر رجحان بلامرجح ، وهو بالبداهة باطل ، فتعين الثالث ، وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه ، فيكون مسبوقا بالعدم فى مرتبة وجود السبب فيكون حادثا ، إذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم ، فكل ممكن حادث .

نرى أشياء توجد بعد أن لم تكن ، وأخرى تنعدم بعد أن كانت كأشخاص النباتات والحيوانات ، فهذه الكائنات إما مستحيلة أو واجبة أو ممكنة . لا سبيل إلى الأول لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود ، ولا إلى الثاني ، لأن الواجب له الوجود من ذاته ، وما بالذات لا يزول فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سيجيء فى أحكام الواجب فهى ممكنة ، فالممكن موجود قطعا . . » . « جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها إلى موجد لها . فإما أن يكون عينها وهو محال ، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ؛ وإما أن يكون جزأها وهو محال لاستلزامه أن يكون الشيء سببا لنفسه ولما سبقه إن لم يكن الأول ، ولنفسه فقط إن فرض أنه أول ، وبطلانه ظاهر ، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات ، والموجود الذى ليس بممكن هو الواجب ، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب ، والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت أن للممكنات الموجودة موجداً واجب الوجود[١] » .

أما آراء الفلاسفة المسلمين فجملها فى هذا الشأن أن كل ممكن معلول قطعاً ، لأن الإمكان لا يتطرق إلى العلة الأولى ، إذ لو تطرق إليها لكانت معلولة لموجدها الذى رجح وجودها على لا وجودها ، كما أن كل معلول ممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته ، وإن كان ذلك لا يتعارض مع وجوب وجوده لغيره إذا كان ذلك الغير علة كاملة له[٢] .

---

(١) انظر صفحة ١٨ ومابعدها من رسالة التوحيد للمغفور له الشيخ محمد عبده .

(٢) إذا أردت الاستزادة فى هذا ، فانظر ألوهية الفارابى صفحة ٥١ من هذا الكتاب ثم راجع رسالة « فصوص الحكم » للفيلسوف المذكور .

(٢) برهان ديكارت[1] ١٥٩٦ ـ ١٦٥٠

كان منشأ هرع ديكارت إلى هذا البرهان هو أنه لما كانت أحقية وجود الإله فى نظره ضرورية للتدليل على وجود العالم الظاهر ، فلم يكن من الممكن أن يتخذ هـذا العالم برهاناً على وجود الإله ، ولو أنه فعل لتناقض مع مبدئه ، وإذاً فقد كان من الطبيعى أن يصدر فى تدليله عن الوجود الوحيـد الذى هو ثابت عنـده ومعروف لديه بالبداهة وهو وجود الـكائن المفـكر المفروض أنه قائم بذاته ، مجرد عن جميع علائق المادة ، وقد تابع التعقل فى هذا الاستدلال على النحو التالى فقال :

« أنا موجود ، ولدىَّ فـكرة واضحة عن الـكامل المطلق ، فإما أن أ كون منشئ نفسى أو قد أنشأنى غـيرى ، فلو كنت منشئ نفسى لـكان أهون علىَّ أن أمنح ذاتى الـكمال الذى لدىّ فـكرته ، لأن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص أياً كان شأنها . وبمـا أنى ناقص بدليل أنى أرتاب وأجهل وأشعر بسيرى نحو الـكمال شيئاً فشيئاً ، فأنا عاجز عن منح ذاتى هذا الـكمال ، وبالأولى أ كون عاجزاً عن إيجادى جوهرى ، وإذاً ، فلم يبق إلا أنى أستمد وجودى من غيرى ، وهذا الغير إن لم يكن هو

---

(١) سبق بعض الفلاسـفة ديكارت بهذا البرهان ، ولـكنه هو الذى منحه تلك الصورة الجديدة الجديرة بالإجلال والتى جعلته موضـع كل احترام لدى أ كثر الباحثين المحدثين . ويوجد هـذا البرهان فى « التأملات الثالثة » وفى القسم الرابع عن « بيان على المنهج » .

الكامل ، فسيكون موقفه كموقفي إلى أن نصل إلى الكامل الأعلى الذى تتمثل فكرته فى عقلى » .

وبعد أن نظر ديكارت فى الألوهية هذه النظرة الفلسفية الخالصة وأيقن بأنه أقام على وجود الإله الحجج الدامغة التى بعضها مجرد وبعضها متصل بالطبيعة اتصالا ما تأمل فألفى أن فكرته عن هذا الإله الكامل كمالا مطلقاً ليست هى الفكرة العامة الممثلة فى عقول أكثر الناس ، إذ أن هذه الكثرة الغالبة لا تتصور الإله على أنه موجود كامل غير متناه، ولكن على أنه كائن متناه انتزعوه من أخيلتهم ، وهم الذى يسكبون عليه الاحترام والإجلال ، وهو لهذا لم ير من الغريب أن يجحد بعض العقول الممتازة هذا الإله العامى الخيالى الضئيل ، ثم بسط فكرته عن إلهه المجرد الكامل فعرفه بأنه الجوهر المطلق الموجود بذاته ولذاته . غير أن إطلاقه الجوهر على الإله مع إطلاقه إياه على الكائنات المتناهية كالنفس يحتمل أن يقتضى من جانبه التسوية بين الموجودين : اللامتناهى والمتناهى ، ولكنه يجيب على هذا الاحتمال بأنه لا يصح حمل هذه اللفظة على الموجودين المتباينين بمعنى واحد ، إذ الكائنات المتناهية تابعة جميعها للموجود اللامتناهى . ومن دلائل تبعيتها أن جوهرها مفتقر فى كشفه إلى الأعراض والخصائص التى تميزه ، على حين أن الجوهر الأسمى كما هو مستغن فى وجوده ، هو مستغن أيضاً فى كل ما عدا الوجود . وإذاً ، فهو وحده الجدير باسم الجوهر لتحقق كمال الاستغناء لديه ، أما الكائنات الأخرى ، فليس إطلاق الجوهر عليها إلا نوعاً من التوسع ، إذ هو مرادف فيها لكلمات : الكائن والموجود والشىء . وكما

يكون تعريفه في الإطلاق الأول : هو الوجود المستغني بذاته عن كل ماسواه، هو يعرف في الإطلاق الثاني بأنه كائن ذو صفات هي وسيلة لكشفه . ولولا إيضاح الفرق بين هذين المعنيين لالتبس الأمر في كثير من النظريات[1] .

(٣) جدل حول البراهين الطبيعية :

ينبغي أن يلاحظ بدياً أن هذا النوع من البراهين بدل أن يبتدئ من الحقيقة العليا، منتهياً إلى الموجودات المحسة كما هو الشأن في البراهين التجريدية، هو على العكس يبتدئ من وجود كائن واقعي ، منتهياً إلى الوجود الأعلى . ومجمل هذه البراهين هو أنه إذا وجد شيء ما ، وجب أن يكون واجب الوجود موجوداً ، ومن حيث إني شيء ما ذو اعتبارين ، أحدهما مادي له قيمة عند غير ديكارت ، والآخر عقلي محض ، وهو أساس مذهب هذا الفيلسوف « أنا أفكر ، إذاً أنا موجود » ومن حيث إني موجود ، فيجب أن يكون واجب الوجود موجوداً ، لأن من رجح وجودي على لاوجودي لا يمكن أن أن يكون ممكن الوجود ، لما يترتب على ذلك من افتقاره هو الآخر إلى من رجح وجوده .

غير أن هذا النوع من التدليل هو في نظر النقاد قد ذهب إلى أبعد مما ينبغي ، إذ أنه يستنبط من ذلك الوجود الواجب الذي انتهى إليه وجوداً

---

(١) يوضح ديكارت معنى الجوهر في إطلاقه الأول في « التأملات الثالثة » وفي الجزء الأول من « المبادئ الفلسفية » ؛ وفي إطلاقه الثاني في هذا المصدر الأخير وفي « قواعد لقيادة العقل » .

حقيقياً أعلى ؛ أى كاملا كمالا مطلقاً على حد تعبير ديكارت وليبنيز . ولا ريب أن هذا القسم الأخير ـ على ما به من مآخذ ـ هو الذى يؤلف الدليل الحقيقى المنتج على وجود الإله ، لأن الموجود إذا كان واجب الوجود فحسب كما تبين من الشطر الأول دون أن يثبت له الكمال المطلق المحْتَوَى فى الشطر الأخير أمكن أن يكون هو المادة أو العالم ، إذ قد صرح بوجوب وجودهما أكثر من واحد من الفلاسفة ، وإذاً فينبغى أن نفترض أنه لا يوجد غير الكائن الحقيقى الأعلى ، أى الكامل المطلق الكمال ، وهو الذى يمكن أن ينطبق عليه مفهوم الموجود الواجب ، وأن هـذا المفهوم محتوًى فى حقيقته ذاتها . ولا ريب أن هذا ـ فى نظر « كانْت » ـ هو بعينه ما يرمى إليـه البرهان التجردى ، وهو يفقد البرهان الطبيعى قيمته ، وإلى جانب هذا العيب الأساسى يأخذ « كانت » على هذا التدليل مآخذ أخرى تجعله فى نظره قليل القيمة ، بل هو يغالى فيزعم أنه عش من أعشاش السفسطة . ومن هذه المآخذ أولا أن الانتهاء بالممكنات إلى علة وحيدة ليس له قيمة إلا فى هذا العالم الحسى ، وليس له معنى فيما عداه ، فاستعماله فى غيره ضرب من قياس الغائب على الشاهد . ثانياً أن وجوب الانتهاء إلى علة أولى ليست معلولة ولا متأثرة أى نوع من التأثر أمر غير مسلم ، إذ أنه قد نشأ من الاعتقاد باستحالة التسلسل ، وهى لم تثبت حتى الآن رغم ما وضع للتدليل عليها من براهين . ثالثاً أن هذا التدليل يزعم أن مجرد فكرة وجوب الوجود يمحو كل أثر للشروط والقيود ، على حين أن الوجوب فى ذاته معناه الضرورة ، وكل ضرورة تقتضى شرطاً أو شروطاً . رابعاً أنه يخلط بين الإمكان المنطقى والإمكان الحقيقى الذى ليس له معنى إلا حين يطبق فى العالم

الحس ، وقد رأينا عند ما عرضنا للبرهان التجردى أن الفرق بين الإمكانين بعيد ، وأن أحدهما لا يستلزم الآخر .

هـذا ، ويضيف المسيو « ليروا » «Leroy» تلميذ « برجسون » «Bergson» . إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا التدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن ، وهذا شىء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا من الكائنات ممكناً إلا ما نجهل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون . ولو تكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب يستحيل تخلفه ، ولأيقنا بأن ذلك الإمكان المزعوم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكونى العام الذى يربط المعلولات بالعلل الضرورية ، على أننا لو افترضنا أن كل جزئية هى ممكنة فى ذاتها فلا يؤدى ذلك إلى أن الكل العام ممكن . أما تأييد فكرة أن هذا الشىء ممكن بحجة أنه لم يكن أزلا ، وأنه لن يبق أبداً ، فهذا معناه التغافل عن الناموس العام الذى يرمى دائماً إلى أنه لا يوجد شىء ممكن فى جميع الأحوال وأنه إذا وجد فى حال لا يوجد فى غيرها ما لم تتخلف شروط معلوليته لعلته(١) .

(٤) برهان العلة الغائية :

رأينا فى الفصول السالفة من البراهين الطبيعية ما أسسه المفكرون على دعامة إمكان العالم ، والآن نعالج من هـذه البراهين ما يدعونه ببرهان العلة الغائية، ومجمله أنه : يوجد فى الطبيعة نظام وانسجام لا ينخرمان ولا يتخلفان،

---

(١) Janeet Seailles, Histoire de la philosophie, le piobleme religienx et Revue Metaphysique mars et septembre 1907

وهـذا لا يوجد إلا حيث تكون غاية محددة ، وكل رَمْيٍ إلى غاية يستلزم بالضرورة عقلا ، وإذاً فللطبيعة علة عاقلة .

ويعتبر هذا البرهان من أقدم البراهين التي اهتدى إليها الفلاسفة وصاغوها في أساليب مختلفة تبعاً لعقلياتهم وحظوظهم من الثقافة ، فـ «أنا كساغوراس» «Anaxagoras» قد اهتدى إليه واستغله في التدليل على وجود « النوس » «Nous» أو القوة العاقلة التي تتولى تدبير العالم وتنظيم أفلاكه وتحديد دورات كواكبه ، وقد استحق ـ بسبب هـذا البرهان من « سـقراط » ـ اسم « الصاحي بين السكارى » . ولقد استخدمه أيضاً هـذا الحـكيم الأخير أول الأمر ، ولـكنه عند ما نضجت فلسفته نظر فيه نظرة دقيقة فاحصة فألفاه برهاناً طبيعياً شديد الصلة بالماديات من جهة ، وألفى وسائله التي تسود الـكون محسة لا تدرك إلا بأدوات العوام وهي الحواس من جهة أخرى ، فرغب عنه إلى غيره أسمى منه وألصق بالعقل المحض فقال في ذلك ما ملخصه : إن أنا كساغوراس قد اتخذ الحـكمة الممثلة في نظام العالم وانسجامه برهاناً على وجود الإله ، وقد سما بهذا قطعاً على كل بيئته سمواً جعله كأنه صاحٍ وحـده بين قوم سكارى لا يعقلون ، ولـكن لو أنه ـ بدل تلك الحـكمة الممثلة في الأنظمة الخارجية ـ كان قد اتخذ كبرهان على وجود الإله هـذه الخيرية الممثلة في نفوسنا والتي يشعر كل منا بأنها تجذبه نحو خير أعلى مطلق ، لـكان بذلك أقرب إلى الفلسفة العقلية النقية المدركة بالقوة الناطقة وحـدها منه إلى النظر العامي المؤسس على الإحساس .

ولقد استعمل هـذا البرهان أيضاً الرواقيون ، ولو أنهم من أشياع مبدأ

وحدة الوجود الذين كان منطقهم يقضى عليهم بألا يلجئوا إلى هـذه البراهين المفارَقيَّة . وأشهر ما يبدو فيه هــــذا البرهان فى صياغة الرواقيين واضحاً مفصلاً هو كتاب « عن الطبيعة » تأليف « شيشيرون » Cicéron .

ومما يلفت النظر ويسترعى الانتباه هنا أن المدرسيين فى العصور الوسيطة لم يعتمدوا على هذا البرهان ، بل لم يعنوا به عناية تذكر على الرغم من أن وسائل استغلاله كانت ميسورة لهم فى مؤلفات أرسطو الذى عنى بالعلة الغائية أعظم عناية وإن لم يتخذ هذا البرهان فى تدليلاته . ويبدو أن السبب فى ذلك هو أن المدرسيين قد شعروا بأن الغاية هى عند أرسطو شوق طبيعى فى الكائنات وهذا يجعل الهوة بينه وبين مايرمون إليه من غاية المدبر المريد الحكيم واسعة عميقة بحيث تصرفهم عن استغلال هذا البرهان فى تدليلاتهم .

أما فى القرن السابع عشر فأبرز المفكرين الذين صاغوا هـذا البرهان صياغة جديدة وحاولوا التوفيق بينه وبين عقيدتهم واجتذبوه نحو تعاليم دينهم واستخدموه فى برهنتهم هما : الأسقفان « بوسويه » Bossuet و « فينيلون » Fénelon ولا سيما ثانيهما فى القسم الأول من كتابه « عن وجود الإله » .

وفى القرن الثامن عشر كان هـذا البرهان منشأ ما عرف منذ ذلك العهد باسم الأدلة الإلهية الطبيعيـة التى تبرهن على وجود الإله بأعاجيب الطبيعة ، وهذا المذهب هو الذى أطلق عليه اسم le déisme naturaliste . أى مذهب الألوهية الطبيعيـة ، وأشهر الداعين له إذ ذاك « چان چاك روسو » Jean Jacques Ronsseau . و « برناردين دى ســان پيير » Bernardin de St.Pierre

(٥) آراء ونقد :

إن أهم مابقى لهذا البرهان من مزايا الاعتبار هو أثره الأدبى فحسب ، لأنه دفع عدداً غير يسير من الموهوبين فى عصره وفى العصور التالية له إلى أن ينشئوا فى تصوير الطبيعة ووصفها بكل سمو وجمال وانسجام ماشاءت لهم أخيلتهم أن يفعلوا ، فانتفع الأدب نثره وشعره بهذا البرهان وما نجم عنه من أفكار، وما تأسس عليه من مذهب الافتتان بالطبيعة . أما مكانته الفلسفية فهى توشك ألا تكون شيئاً ذا قيمة ، لأنها على جانب عظيم من الضعف والهوان ، فنحن نكاد نلفى الإجماع منعقداً بين الفلاسفة الأحرار والمفكرين المقيدين بالدين على نبذه والاستهانة به ، فأما الأولون فباسم العقل وقوانينه المنطقية ، وأما الآخرون فباسم العقيدة نفسها . وقد أردنا بديا أن نقتصر هنا على الاستئناس بآراء ثلاثة من عظماء أفذاذ الفكر فى العصور الحديثة : فيلسوفين ومتدين ، وهم : « ديكارت » Descartes و « سبينوزا » Spinoza و « باسكال » Pascal فإذا فرغنا من سرد آرائهم بإيجاز ألحقنا بها نقد « كانْت » Kant الذى صوبه إلى هذا البرهان . وهاك مجمل هذه الآراء :

(ا) يقول ديكارت : « نحن سننبذ من فلسفتنا نبذاً تاما البحث فى العلة الغائية ، لأنه لاينبغى أن تصل فكرتنا فى رفع أنفسنا إلى حد اعتبار أن الإله قد أراد أن يجعلنا نساهم فى معرفة أهدافه ومراميه »(١) . ومعنى هذا أننا ـ إذا وضعنا هذا الإدراك لمنزلتنا الحقيقية نصب أعيننا ـ اقتنعنا بأن كل بحث

(١) Descartes, Principes de la philosophie, I, 128

من هذا النوع يكون من العبث بوضع ، وإذا كان ذلك كذلك فالبرهان المؤسس على البحث العابث باطل .

(ب) ويصرح « سپينوزا » بأن الهروع إلى العلة الغائية كبرهان هو بعينه اتخاذ الجهل حصناً للجوء إليه .

ويبدو أنه يريد أن يرمى اللاجئين إلى هـذا البرهان باللجوء إلى الخمول والرضى بالجهل التام والاحتماء وراء شيء خفيت عليهم أسراره لاستخلاص برهان منـه ، فـكان مجمل موقفهم على النحو التالى : إن فى الطبيعة غاية ، وإنه لا يعمل حسب الغاية إلا عقل ، ففى الطبيعة عقل . ولا ريب أن هـذا الاطمئنان الشريع ، وذلك الاستنباط الخاطىء هما فى رأى سپينوزا ركون إلى الركود والتجاء إلى الجهل .

(ج) ويقول پاسكال عنه مانصه : « إننى لمعجب بتلك الجرأة التى يتحدث بها أولئك الأشخاص عن الإله ، فهم عند مايوجهون خطابهم إلى غير المؤمنين تمنى فصولهم الأولى بالتدليل على وجود إله عن طريق أفعال الطبيعة .. ولا ريب أن الـكتب المقدسة التى تعرف الأشياء الصادرة عن الإله أكثر من غيرها لا تتحدث عنه على هذا النحو »(١) . ومعنى هذا أن برهان العلةالغائية الذى هو فى متناول العقليات العامة أكثر من غيره ينتهى بالإله إلى غير ما وصفته به الـكتب المقدسة التى صرحت بأنه كنز مختف عن العقول كما هو مختف عن الأبصار .

---

(١) Pascal, Pensées, fragment 242, edition Brunschwig

أما « كانْت » فلم يكتف فى هـذا البرهان برأى موجز يقذفه به كهذه الآراء العاجلة السالفة ، وإنما حمل عليـه كما حمل على غيره من الآراء الطبيعية والتجردية فى كتابه « نقدالعقل الخالص » «La critique de la raison pure» حملة قاسية بدأها بأنه جدير بالاحترام لقـدم عهده ، ثم أعلن على أثر ذلك أنه لايعترف له بأية قيمة عقلية ، لأنه يلاحظ عليه بديآ أنه ـ مع التسليم بصحته ـ لايؤدى إلا إلى إثبات إله مهندس منظم لا خالق منشىء . ثانياً أنه مادام أن تجاربنا محدودة فإنها لانستطيع أن تعطينا عن النظام ولا عن الغاية إلا فـكرة محدودة مثلها ، لأن الشىء لاينتج أعظم منه ، وبالتالى لايمـكن أن يستنبط من هـذا النظام وتلك الغاية إلا وجود علة تحتفظ معهما بنسبتها فى المحدودية . ولا شك أن البون بين علة هذا شأنها و بين الإله اللامحدود الحـكمة واللامحدود القدرة شاسع مترامى الأطراف ، ولذلك ينبغى أن نعترف بأن هنا بين المحدودية واللامحدودية هوة هائلة إذا وقفنا عندها جامدين فلن يؤدى البرهان إلى نتيجته المقصودة ، وإذا حاولنا اجتيازها قفزنا فجأة من الممكن إلى الواجب ، وتلك تـكون قفزة من البرهان الإلهى الطبيعى إلى برهان إمكان العالم الذى لم نقره أيضاً وأبنا أنه أحد البراهين المجردة محجباً .

كان من نتائج هذه الحملة العنيفة التى أثارها « كانْت » ضد برهان الغائية أن تنبهت العقول الحديثـة إلى ذلك الضعف المنتشر فى أجزائه من الوجهتين المنطقية النظرية ، والعلمية التجريبية معاً . ولقد كان هـذا البرهان قبل ذلك

النقد معتمداً على أسس متينة من مبدأ العلة الغائية العاقلة التى وصفها أرسطو بأنها لاتأتى عملا من الأعمال ، ولا تنشىء حدثاً من الأحداث ، ولا تبدى ظاهرة من الظواهر إلا لحكمة جلية أو محجبة ، فهى لم توجد الأسنان الأمامية مدببة إلا لقصد القطع ، ولم تصنع الأضراس والأنياب الجانبية مفرطحة إلا لغاية الطحن وهلم جرا ، ولكن منذ أن وجه خصوم هذا البرهان حملاتهم إليه قد اهتزت جوانبه وتزعزعت أركانه، ومازال هذا التزعزع يزيد ويتضاعف بزيادة عدد الثغرات التى يكشف عنها المفكرون فى نواحيه ، وهكذا كلما تقدم الزمن وارتقى العلم ، فَقَدَ برهان الغائية جانباً آخر من قيمته . ومن آيات ذلك أن بعض العلماء المعاصرين قد أصبحوا يجحدون مبدأ الغائية تمام الجحود منذ أن ثبت لديهم أن جميع الظواهر والأحداث مرتبطة بسلسلة الناموس الكونى العام الذى لاسبيل فيه إلى الاستثناء بحال ، وأن البعض الآخر من أولئك العلماء قد جعلوا لايقبلون فكرة الغائية إلا بتحفظ يصيرها أقرب إلى الآلية منها إلى القصد المحكم . ولا جرم أن كشف النواميس يبين أن الأحداث تقع عن طريق الدفع والتأثير من العلل فى المعلولات ، لا عن طريق غايات مقصودة ، أو أهداف منشودة ، وقد أوضح هذا أحد العلماء المصريين فقال : إن فكرة انحدار الأحداث نحو غايات محددة ، وهى الفكرة التى قال بها القدماء لا تستند إلى شيء من المنطق ، إذ المعقول أن العلل هى التى تؤثر فى معلولاتها فتدفعها دفعاً ، لا أن المعلولات هى التى تجتذب عللها منحدرة إلى الغاية . وإذا صح أن تكون هناك غاية وجب أن تكون على غير قصد ، وإنما اقتضاها دفع العلل معلولاتها ، وتأثير الحلقات المتقدمة فى المتأخرة من

سلسلة النواميس الأبدية ، وقد رأى أصحاب مذهب الغائية الأحداث والظواهر مندفعة فى تيار الـكون العام فحسبوا أن غايات تجتذبها من الأمام وغفلوا عن أن عوامل قاهرة تدفعها من الوراء وأنها لا تستطيع التخلف ولا التلـكؤ ، ولا تملك التردد أو الترجيح فى اختيار الغايات .

وفوق ذلك فإن عدداً من العلماء المعاصرين يعلن اليوم فى صراحة أن البحث العميق قد أظهر أن الانسجامات التى يعجب بها القائلون بمذهب الغائية هى فى أكثر الأحايين خيالية بل وهمية ، وأن الفوضى والتهوش والدمامة ليست من الندرة بحيث يتصور أولئك الحالمون ، وإنما هى كثيرة الوجود حتى فى أجدر الموجودات بالنظام والانسجام وهى الـكائنات الحية ، بله الـكائنات الجامدة ، فمن ذلك مثلا مايصرح به الأستاذ «چورج بون» «Georges Bohn» فى كتابه « الـكيمياء والحياة » ، حيث يقول : « توجد فى الـكائنات الحية أعضاء غير مفيدة ، وجواهر معدومة النفع بتاتاً ، ووظائف عابثة ، بل ضارة . وفى كل لحظة تهلك آلاف وآلاف من الـكائنات بسبب فقدان التكوين الملائم من أعضائها أو وظائفها ، وفى كل ساعة من الزمن ، وفى كل جزئيـة من جزئيات الـكيان يتم عمل ثم ينقض ثم يعاد ، ولا شك أن هـذا هو إسراف ضخم فى القوى »(١) .

غير أنه ليس معنى هذا أن جميع العلماء العصريين الذين لم يقروا مبـدأ الغائية على النحو القديم قد جحدوه بقضه وقضيضه ، وإنما اعترف به بعضهم

---

(١) Georges Bohn, La chimie et la vie, p. 255.

ولكن على صورة حديثة خاصة بهم ، فذهب « جوبلو » «Goblot» إلى أن للكائنات غايات ولكنها ليست عاقلة ولا مقصودة لعقل معين ، بل إن الكائنات عند الحاجة تندفع إليها اندفاعا آليا ، فكلما دعت الحاجة الكائن إلى إيجاد طائفة من الأحداث لابد منها فى تحقيق فائدة له ، اندفع إلى إيجادها بغير قصد ، ويمكن أن تدعى هذه بالغائية الوظيفية ، وذلك لأن العضو عند مايشعر بأن حياته أو فائدته متوقفة على هذه الأحداث يهرع إليها كوسيلة من وسائل الاحتفاظ بالبقاء(١) .

أما الأستاذ « برجسون » «Bergson» فهو يرى أنه لإيضاح الحياة على أتم وجه ، ينبغى تجاوز الغائية والميكانيكية معاً ، وإذا اعترض عليه بالانسجام الذى هو مع ذلك لايعترف به إلا نسبيا ، أجاب بأنه يجب البحث عن مأتاه فى المبدأ لا فى الغاية . ومعنى هذا أن الباحث لكى يتعقب منشأ هذا الاتساق يجب عليه أن يرجع إلى الوراء ، لا أن يقفز إلى الأمام ، فإن فى نسبته إياه إلى الغاية تحديداً للتطور ، ووقفاً للتقدم ، إذ قد ثبت عن طريق اليقين أن أكثر ما كانت الأجيال الماضية تعتبره نهاية الكمال وغاية الانسجام الدال على أسمى أنواع الحكمة قد أصبح فى نظر العصر الحاضر شيئاً عادياً ليس له تلك الروعة التى كان يستمتع بها فى نظر القدماء ، ولا ينم عن تلك الحكمة البالغة التى كان ينم عنها بالأمس ، وذلك لأن الحياة البشرية فى تطور مستمر ، وأن هذا التطور يقلب صور الأشياء قلبًا متتابعًا مماثلاً لحالاته التى لاتستقر على هيئة

---

(١) Goblot, traité de logique. p. 333 - 349.

واحدة ، وفوق ذلك فإن إمكان تحقق الوحدة فى البدء والصدور هو أيسر من تحققها فى الانتهاء ، وهذا يقتضى البحث عن منشأ الانسجام حيث توجد الوحدة ، لا حيث يوجد التفرع والتفرق ، ولهذا كان مصدر خطأ القائلين بمبدأ الغائية هو انحرافهم عن الطريق السوى الذى ينيره الحدس البصيرى ، إلى سبيل أخرى مظلمة ملتوية كان من شأنها أن تنتهى إلى عكس القصد المراد منها ، وقد انتهت إليه فعلا حيث قررت أن مصدر النظام هو فى النهايات المتعددة المسالك لا فى المبدأ الأوحد الذى هو أصل الصدور والذى هو أولى بأن يكون منبع الاتساق ، لاسيما وأن أولئك النفر يخلعون على الكون صور الغايات الإنسانية ، فكيف بنا إذا أضفنا إلى هذا أن فرض وجود الغاية يقتضى أن يكون للكون نموذج مرسوم لايمكن تعديه ، وهذا يغلق كل باب أمام الفكر والأمل الإنسانيين ، ويجعل فكرة التطور عقيمة قاحلة ، ويحدد المستقبل ويرسم له صورة جامدة شبه ميتة . ولا نحسب أن عاقلا يتردد فى أن يفضل ترك باب التطور والارتقاء مفتوحا على مصراعيه ، وجعل الحياة حرة تصعد على سلّم التقدم ماشاءت لها طبيعتها ، لا نحسب أن عاقلا يتردد فى تفضيل هذا على فكرة المنهج الجامد المرسوم الذى لايراد أكثر من تحقيقه والذى يستلزمه القول بمبدأ الغائية على معناها القديم .

وقصارى القول فى هذا كله أن مأتى الانسجام هو المبدأ الذى تتحقق فيه الوحدة ، ويمكن أن يصدر عنه الاتساق والتلاؤم دون حد أو تعيين أو وقف للتقدم ، أو إغلاق أى باب من أبواب الارتقاء التي يقتضي القولُ بالغائية إغلاقها جميعها .

جـ — البراهين الأخلاقية والنفسية

تشبه البراهين الأخلاقية والنفسية البراهين الطبيعية فى صدورها عن التطبيقات العملية وبنائها على التجارب الواقعية ، ولـكنها تخالفها فى أنهـا مؤسسة على أحداث خاصة تؤلف كيانات أخلاقية ونفسية من نوع معين . وهاك نموذجاً من تلك البراهين :

(١) البرهان الأخلاقى :

يطلق اسم البرهان الأخلاقى بنوع خاص على البرهان الذى يَسْتَنْبِط من وجود الخُلُقِيّة فى ذاتها ، أو من وجود القانون الأخلاقى وجود إله مشرع هو الذى نظر إلى مافيه صلاح البشر ثم وضع لهم مواد هذا القانون على أبلغ مايمكن أن تـكون عليه من الإحكام ، أو وجود إله مثيب معاقب يقدر المسئولية فى كل عمل يقوم به الفرد أو ينتويه ليكافئه عليه جزاءً وفاقاً . ولقد بدأ هـذا البرهان فى صور مختلفة وصياغات متباينة ، إذ صاغه كل فيلسوف من المؤمنين به حسب عقليته وثقافته ، وأيًّا ما كان ، فإن « كانت » يعتبر أنه هو البرهان الأوحد الذى يمكن أن تستنبط منه نتيجة منطقية صحيحة ، إذ كل ماعداه من البراهين لايعدو كونه أوهاما وخيالات . والآن إليك كيف صاغه هـذا الفيلسوف :

إن تصور الخلقية فى ذاتها مرتبط بتصور السعادة ارتباطا وثيقا غير قابل ألبتة للانفصال ، وذلك لأن القانون الأخلاقى كله يمكن أن يلخص فى هذه العبارة التالية : إعمل كل مايمكن أن يصيرك جديراً بالسعادة . غير أنه إذا كان

حقاً يتعلق بنا أن نعمل مايصيرنا خليقين بالسعادة ، فإن الذى لاريب فيه هو أنه لايتعلق بإرادتنا تحقيق هـذه النتائج ، لأن السعادة تتوقف على الطبيعـة الخارجية من جهة وعلى إرادة أناسى آخرين من جهة أخرى . ومع ذلك فلـكى لا يكون القانون الأخلاق من الأوهام العابثة ، ينبغى أن يكون الخير المطلق ممكناً ، أى ينبغى أن الانسجام بين الفضيلة والسعادة يكون ممكن التحقق ، وهـذا يستلزم ضرورةً وجود إرادة أعلى من الطبيعة ومن إرادة البشر ، وهما العاملان اللذان قلنا إن السعادة تتوقف عليهما ، ولا يمكن أن يحفظ هـذا التوازن ويحقق هذه النسبة إلا كائن أسمى غير متناه وهو الإله .

وهناك فلاسفة آخرون لم يصوغوا هـذا البرهان على مثل هذا النحو المتقدم ، وإنما اكتفوا بأن يعلنوا أنه مادام قد ثبت أن القانون الأخلاق هو مجموعة أوامر ونواه إجبارية أجنبية عن نفوسنا ، بل هى متنافرة مع غرائزها النوعية المتأصلة فيها ، أى أنها انسكبت عليها من الخارج لتلزم الإرادات الإنسانية بما هو عسير عليها ، وبدلا من أن تنعطف بها الغرائز نحو مايلذها ويسرها ، يقهرها هذا القانون على سلوك مايتعبها ويضنيها . وفى هـذا يقول الفيلسوف « كانْت » : إيه أيهـا الواجب لست أدرى فى أى أرض نبت ، ولأية شجرة كنت الثمرة المنتقاة ، إنك لاتقدم إلى الإنسان مايسره ويلذ له ، بل تقدم إليـه مايتعبه ويضنيه ، ولـكنك فى مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته .

وإذا ثبت هذا كله ، وجب أن يكون ذلك القانون صادراً عن قوة لهـا من البأس والسلطان مايجعل أوامرها ملزمة للإرادات البشرية إلى هذا الحد

الذى نشاهده ، وتلك القوة هى الإله ذاته .

وهناك غير هؤلاء من الفلاسفة من يرون السلوك إلى التدليل على وجود الإله من طريق أخلاقى آخر ، مجمله أننا نشعر فى داخل أنفسنا بانعطاف نحو الخير والجمال والسمو ، وهذا الانعطاف يقتضى أن يكون هناك خير وجمال وسمو تجذبنا ، لأن اللاموجود لايجذب ، ومتى ثبت وجود هـذه المعانى وجب أن تـكون قائمة بغيرها ، لأنها معان لاتقوم بذواتها ، وهـذا الغير القائمة به هو ذات الإله .

(٢) نقاش وجـدل :

يجب أن نلاحظ بديا أن « كانْت » عنـد ما صاغ هذا البرهان وساقه للتدليل على وجود الإله لم يكن يطمع فى الوصول من ورائه إلى يقين من نوع نظرى ، وإنما كان يرى فى وضوح أنه لاينتهى إلا إلى إيمان من نوع عملى محض ، أو إلى عقيدة أخلاقية يحترمها العقل النظرى . ولـكنها تبقى خارج نطاقه المنطق . وقصارى القول هو فى نظره برهان يتعلق بالإيمان أكثر مما يتعلق بالنظر العقلى .

أما تلك المميزات التى تطبع القانون الأخلاقى بطابع الأجنبية عن النفس البشرية والتى تشرح شعور التزام الإرادة بتنفيذ أوامر هذا القانون ، فإن عدداً عظيما من علماء الاجتماع يرجعون كل هـذه الطوابع والمميزات إلى أصول اجتماعية لاإلهية ، وأما انعطاف النفوس الإنسانية نحو تلك المعانى الخلقية العالية بهذه الهيئة التى تبدو كأنها تستلزم وجود نوع من الفضائل أسمى من الطبيعة البشرية ، ومن ثم هو يجذبها اليه ، فإنه ليس هناك مايبرهن على أنه من عنصر

سماوى ، ولا ما يمنع من أن يكون من عمل الإنسان وحده ، وبهذا الفرض يكون الإنسان هو الذى حاول — مدفوعا بحاجاته وميله إلى الاجتماع — أن يوجد فى الطبيعة هذه الوحدة ، ولكى يصل إليها وضع تلك القواعد وأحاطها بالمثوبات والعقوبات ؛ فانجذبت إليها النفوس بعامل الغريزة التى تنعطف نحو اللذائذ الناجمة من المثوبات ، وتنفر من الآلام الناشئة من العقوبات المنصبة على المخالفين ، ولا يعترض على هذا بأن الواجب شاق وكان من الطبيعى أن تلغيه الغريزة النافرة من كل مشقة ، إذ أن الجواب على هذا الاعتراض هو أن ما فى الواجب من مشقة يسيرة يدفع ألما أشد وأقسى . وإذاً فسلطان الأنانية الغريزية واضح فى كل هذه الانعطافات ، ولاريب أن فى هذا ترجيحا لأرضية عنصر القانون الأخلاقى على سماويته .

(٣) البرهان النفسى أو برهان الاتفاق العام :

يكاد هذا البرهان يشبه فى قدمه برهان العلة الغائية الذى أسلفنا الحديث عنه ، وهو فى الاستدلال على وجود الإله يعتمد على عالمية الاتفاق فى الإيمان بوجود هذا الإله . ولقد توسع الرواقيون وشيشرون على الأخص فى هذا البرهان حتى أوصلوه فى العصور القديمة إلى منزلة البراهين المحترمة .

(٤) ملاحظات :

يعتبر هذا البرهان من أضعف البراهين التى بدت فى عالم الفكر ، لأن الاتفاق العام لايصلح لأن يكون دليلا يعتمد عليه للوصول إلى حقيقة ما فضلا عن حقيقة الحقائق . ومن آيات ذلك أن الإجماع العالمى قد انعقد زمنا طويلا

على أن الأرض هى المركز الساكن للعالم ، وقد برهن بعد ذلك على بطلان ما انعقد عليه الإجماع العام ، وفوق ذلك فإن هذا الاتفاق العالمى لا يمكن أن يستدل به على وجود إله واحد ، لأنه لم يتحقق فى الإيمان بوجود إله واحد خالق غير متناه ما دام أن التوحيد لم يعم الكون كله حتى الآن ، ولم ينتشر بهذه القوة إلا فى عصور متأخرة سبقتها عصور أخرى طويلة مفعمة بالتعدد والوثنية ، بل إن خاصة المفكرين أنفسهم غير متفقين على هذه الأصاف الالهية التى ذكرناها آنفا . وأخيراً نستطيع أن نقول : إن أقصى ما يصل هذا البرهان الضعيف إلى إقناعنا به هو أن الاتفاق العالمى منعقد على عموم عاطفة التدين ، لا على التأليه النقى ، وهناك فرق بعيد المدى بين هاتين الظاهرتين وذلك هو مصدر بطلان هذا البرهان .

— ٥ —

معضلات فكرة تعدد الوجود

أثارت فكرة تعدد الوجود أو مغايرة الإله للعالم عند المحدثين معضلات كان أكثرها مجهولا لدى القدماء ، ومن أهم هذه المعضلات وأجدرها بالدرس ما يلي : (ا) معضلة اللانهاية . (ب) معضلة الخلق . (ج) معضلة المحامد الالهية . (د) معضلة التعيين الإلهي . (ه) معضلة الشر . وهاك إلماعة عن كل واحدة من هذه المعضلات :

ا — معضلة اللانهاية

ثار الجدل بين المحدثين بديا حول نفس المنهج الذى حددت به الصفات الإلهية ، فنبذه فريق كبير من الباحثين محتجاً بأنه منهج إنسانى بحت ، لأنه لايزيد على كونه انتزاعا لجميع المحامد البشرية التى نشعر بها فى أنفسنا ونشاهدها حولنا ، ونرفعها من مستوى النسبة المحدود إلى مستوى الإطلاق اللامحدود . فمثلا : الخيرية الالهية المطلقة منتزعة من الخيرية الإنسانية المحدودة ، وهكذا الجود والصدق وجميع الكمالات الإلهية ليست إلا محامد بشرية ، ولاشك أن منهجاً مطبوعا بالطابع الإنسانى إلى هذا الحد غير جدير بتعيين المحامد الإلهية ، وبالتالى تكون هذه المحامد كلها ضرباً من الابتداع البشرى ، قاس فيه الأناسى الإله على أنفسهم على نحو ما كانت الأساطير تفعل فى العصور الساذجة دون أن تثبت هذه المحامد ثبوتاً متيناً يعول عليه . وإذاً ، فلكى يكون المنهج لهيا

حقا ينبغى أن نسمو به عن جميع المشابهات الإنسانية ، ولكن فى هذه الحال أيكون لتلك المحامد معان خاصة ؟ وما هى ؟

غير أننا نحن شخصياً نرى أن هـذا الاعتراض مؤسس على قواعد من المغالطة ، إذ أن الآية هنا معكوسة تماما ، لأن المطلق هو أساس النسبى فى الحقيقة ، إلا أنه لمـا كانت القوة الدراكة فينا محصورة فى الأبدان المادية التى لا تتعلق بطبيعتها إلا بالنسبى ، فقد لزم ضرورة أن تـكون جميع الإدراكات الآتية عن طريق الحس نسبية ولو كان موضوعها فى ذاته معنويا مطلقا مجرداً عن جميع النسب المتناهية . وقصارى القول أن المحامد الإلهية فى ذاتها موجودة ومطلقة ، وأن لها فى هذا العالم الحسى آثاراً تماثله فى نسبيته ومحدوديته . وأن لنا فى إدراكها وسيلتين إحداهما طريق الحس والمشاهدة ، وفى هذه الحالة يبدأ العقل بإدراك النسبى الآتية إليه صوره بوساطة الحواس ثم يتدرج معه إلى المطلق ، والأخرى طريق النظر المجرد ، وفى هذه الحالة الثانية يبدأ الفـكر الرياضى بإدراك المطلق ثم ينحدر معه نحو النسبى .

ومهما يكن من شىء ، فإن الذى لا ريب فيه هو أن المطلق موجود فى ذاته سواء أأدركناه عن الطريق الأول أم عن الطريق الثانى أم لم ندركه ألبتة ، وأن تغير الوسائل البشرية فى إدراكه لا يقتضى تغيره فى ذاته . وإذاً ، فمن السفسطة أو من السذاجة القول بأن المحامد الإلهية منتزعة من المحامد البشرية أو هى عينها بعد أن ارتفعنا بها من النسبة إلى الإطلاق ، ومن المحدودية إلى اللامحدودية ، لأن هـذا يستلزم أن يكون النسبى أصلا للمطلق فى الوجود ، وهذا لا يقول به عاقل إلا إذا كان على المذهب السوفسطائى القائل بأن وجود

الأشياء فى ذاتها أمر خيالى ، وإنما هو تابع لإدراكاتها على الأنحاء المختلفة لا أكثر ولا أقل . وبناء على ذلك كله لا يكون فى هذه المعضلة من الطوابع البشرية إلا منهج الإدراك فحسب ، وهذا لا يؤثر فى وجود المحامد فى ذاتها أدنى تأثير .

وكما ثار الجدل حول المنهج الذى عينت به الأوصاف الإلهية احتدم حول اللانهاية الالهية نفسها ، وهل هى ملتئمة مع الكمال المطلق أو هما متعارضان ، وهاك مجمل ذلك الجدل :

رأينا فى أوائل هذه الفصول أن القدماء كانوا يعتبرون اللانهاية ضربا من النقص ، لأنهم كانوا يقررون أن الكامل هو ما كان تاما من جميع الوجوه أو ما كان فعلا محضا وليس فيه شىء بالقوة ، ولما كان اللامتناهى هو لامحدود ، وبالتالى هو ما بالقوة ، فقد لزم أن يكون الكمال واللانهاية متعارضين ، على حين نرى المحدثين كديكارت ومن إليه يذهبون إلى عكس ذلك تماما فيقررون أن اللانهاية والكمال مترادفان . ولقد اعترض عليهم خصومهم من أنصار الفكرة القديمة بقولهم : أليس زعمكم هذا مساويا لقول القائل : إن القوة والفعل أو اللامتناهى والمتناهى مترادفان ؟

غير أن هذا الاعتراض لا يرد إلا إذا كانت اللانهاية هنا كلانهاية الهيولى معناها عدم التحدد أو عدم الانتقال من القوة إلى الفعل ، إذ أن هذه الحالة هى بلاريب نقص ، أما إذا كان معناها الغنى بالصفات والمحامد إلى حد الجلال عن النهاية وتجاوز كل محدودية ، فلا جرم أنها إذ ذاك تكون مرادفة للكمال ولكن يبقى شىء آخر محل للاعتراض ، وهو أن القوة الإنسانية ليس لديها

المقدرة الكافية لإدراك هذه الكمالات ، وبالتالى ليست موضع الاختصاص فى الحكم على هذه المعضلة .

ولا ريب أن هذا أيضاً ـ فيما يبدو لنا ـ رأى غير صائب إذ أن العقل البشرى متى توفرت لديه الثقافة الكافية والمنهج القويم وسلامة الوعاء الذى يحتويه وهو الجسم ، تمت له العصمة عن الخطأ وأصاب الهدف فى كل مايعالجه بالتفكير من معضلات مهما دقت موضوعاتها ، والتوت مسالكها ، وتعقدت وسائلها .

ب — معضلة الخلق

نشأت من البحث فى نظرية الخلق مسائل واعتراضات من أهمها ما يأتى :

إن الإله ثابت أزلى أبدى ، أى أنه منزه عن التغيير والزمان ، وأن الخلق إحداث بعد لا وجود ، ولا شك أن الإحداث فضلا عن أنه فى الزمان هو تغير من حال السلب إلى حال الإيجاب ، ومن الصمت إلى الدعوة إلى الوجود ، وفوق ذلك فإن فعله فى الزمان مدخل بعض حيثياته إدخالا ما فى الزمان ، والمنطق يقتضى أن يكون فعل الثابت الأزلى ثابتاً وأزلياً مثله ، وإلا لنسب الفعل المتغير الحادث إلى الفاعل الثابت الأزلى ، وهذا ـ فضلا عن معاندته لطبيعة الوجود ـ نقص ، إذ الموجود الكامل يجب أن يماثل فعله وجوده فى الكمال ، والكمال لا يتحقق بدون الأزلية والثبات . ولا ريب أن النتيجة الحتمية لهذا هى استمرار الخلق منذ الأزل ، ولكن أليس هذا نفسه يبدو كأنه خُلْفٌ لتعارض مبدأ الخلق مع مبدأ الأزلية ، وإذاً ، فلا مناص للقائلين

بالخلق من جحود فكرة الفعل الأزلى، لأن أول مصنوعات ذلك الفاعل يكون هو الأزلى الثانى .

على أنه إذا جحد أنصار الخلق مبدأ الفعل الأزلى ، وقرروا أن العالم كله حادث مخلوق فى الزمان لا ينجون من أن يعترض عليهم بأن الإله حينئذ يكون له إرادتان متعارضتان تغلبت الأولى فلم يخلق شيئاً ، ثم لم تلبث أن انهزمت أمام الثانية فخلق العالم ، أو أنه كان متردداً ثم صمم فخلق ، أو أنه كان عاجزاً ثم قدر ، أو أن الخلق وعدمه كانا متساويين ثم جد أخيراً مرجح للخلق فرجح ، أو كانت طبيعة الموجودات غير قابلة للوجود ثم قبلته .

ولقد أجاب القديس أوجوستان[1] على أحد جوانب هذا الاعتراض بقوله فى « التكوين » : « إننا ولو أننا نعتقد أن الإله خلق السماء والأرض فى مبدأ الزمان فإنه ـ مع ذلك ـ يجب أن نفهم أنه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، إذ أن الإله فى الواقع قد خلق أيضاً جميع الأزمنة ، وهكذا قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان . وإذاً ، فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان زمان لم يكن الإله يعمل فيه شيئاً ، إذ أنه كيف يوجد زمان لم يخلقه الإله ما دام أنه هو صانع جميع الأزمنة ؟ وإذا كان وجود الزمان قد ابتدأ مع السماء والأرض فإنه لا يمكن أن يوجد زمان لم يكن الإله فيه قد صنع السماء والأرض ... وإذا ، فليست الأزمنة أزلية كما أن الإله أزلى[2] » . وقال أيضاً فى «مدينة الإله» :

---

(١) القديس أوجوستان هو أحد عظماء آباء الكنيسة ، وقد ولد فى أفريقيا الشمالية فى سنة ٣٥٤ وتوفى فى سنة ٤٣٠ .

(2) St. Augustin, De genesi contra Manichoeos, livre 1,chap.II

من ذا الذى لا يرى أن الزمان لم يكن يوجد لو لم يكن هناك بعض المخلوقات الذين كانت حركاتهم المتعاقبة ـ والتى لم يكن من الممكن أن توجـد معاً ـ تُـكَوِّن فترات قصيرة أو طويلة هى التى تؤلف الزمان ... وإذا ، فقبل العالم لا يمكن أن يكون قد وجـد أى زمان ما دام أنه لم يكن موجودا أى مخلوق تقيس حركاته الزمان ، وبالتالى يجب أن يكون العالم قد خلق مع الزمان مادام أن الحركة قد خلقت مع العالم[1] » .

بان مما تقدم أن مجمل رد القديس أوجوستان على ذلك الاعتراض هو أن الزمان مؤلف من مقادير حركات الـكائنات ، وهذا يستلزم أن يكون الزمان قد نشأ مع العالم ولم يكن قبله ، وإذاً ، فليس هناك موضع للقول بأن فعل الإله كان منزهاً عنه ثم دخل فيه بالخلق . ونحن نعلم كذلك الجواب الذى أجاب به على الشق الآخر من هذا الاعتراض أبو حامد الغزالى بعد ذلك بعدة قرون ، والذى مجمله أن الإرادة الإلهية كانت منذ الأزل متعلقة تعلقاً صلوحياً بوجود العالم فى وقت كذا ، وعلى صـورة كذا ، ثم تعلقت عند إحداثه إياه تعلقاً تنجيزياً بهذا الإحداث ، ولا شك أن التغير فى هذه الحالة لا وجود له بالنسبة إلى المريد ، وإنمـا متعلق الإرادة هو الذى انتقل من الصلوحية إلى التنجيزية إلى آخر ما جاء فى نقاشه مع الفلاسفة فى هـذه المعضلة ، وما رد به عليه ابن رشد فى نظرية أزلية العالم مما لا يتسع هذا المجال للإفاضة فيه .

(ب) يقرر أنصار فـكرة تعدد الوجود وفـكرة الخلق أن جوهر العالم

---

(١) St. Augustin, La Cité de Dieu, Chapitre, 11 parag. 6.

مغاير تمام المغايرة لجوهر الإله ، وفى هـذا تصريح بأن للعالم جوهراً حقيقياً ، ولما كان تعريف الجوهر الحقيقى عنـدهم هو الموجود بذاته فقد لزمهم أحد تخرجات ثلاثة ، أولها أن يكون العـالم قد وجد بذاته ، وهو قول مناف لمبدأ الخلق ، وثانيها أن يكون العالم لا جوهر له ، وقد قالوا بأن له جوهرا ، وثالثها أن يكون جوهر الإله والعالم واحداً ، وهذا ـ فضلاً عن أنه نقضٌ لما قرروه من مبدأ المغايرة ـ يهدم فـكرة تعدد الوجود ومبدأ الخلق معا ، ويدمجهم فى القائلين بوحدة الوجود . ولهذا قد رأى ديكارت نفسه مضطراً إلى تقرير أن معنى الجوهر فى جانب الوجود الأزلى غير معناه فى جانب كل ماعداه . ولاشك أن هـذا الحل ينتهى إلى نتيجة تزيد المشكلة تعقداً ، وهى أن إطلاق الجوهر يصير حقيقياً فى جانب الإله ، مجازياً فى جانب العالم ، وهذا هو عين الانزلاق فى طريق مذهب وحدة الوجود ، إذ أن أشياع هـذا المذهب هم الذين يقررون أنه لا جوهر فى الحقيقة لـكل ماعدا الإله ، وإنما هـذه المتباينات المشاهدة هى مظاهر خارجية ليس لها حقيقة جوهرية .

جـ — معضلة المحامد الالهية

عند ما أثير البحث فى المحامد الإلهية فى العصور الحديثة نشأت حول هذه النظريات مسائل معقدة مليئة بالأشواك ، أولاها تتعلق بالصلة بين الحرية الإلهية التى تضمن أنه لايسأل عما يفعل وبين النواميس العقلية والخلقية ، فتساءل الباحثون عن هذه النواميس هل هى تفرض على الإله فرضاً بحيث يجد نفسه ملزماً باتباعها وعدم الخروج عليها ؛ أو هو الذى خلقها بأمر منـه غير خاضع

لأى شىء ألبتة سوى إرادته المطلقة من كل قيد ؟ فذهب أكثر المتنسكين والمتكلمون المسلمون وبعض رجال الدين المسيحى كدانس اسكوت، بل بعض الفلاسفة كديكارت إلى اعتناق الرأى الثانى ، وقد أعلن هذا الفيلسوف الأخير أن الفرض الأول يستلزم أن يذعن الإله للنواميس على نحو ما كانت أساطير الإغريق تصف زوس كبير آلهتهم خاضعاً للقدر المبرم الذى هو حقيقة أخرى ذات وجود مستقل عنه ، ولكن أكثر رجال الدين المدرسيين والفلاسفة المحدثين ذهبوا إلى تأييد الرأى الأول، فصرح ليبنيز (وهو من أعلام ممثليهم) بأن الإذعان للعقل والخير ليس عبودية ، وإنما هو عين الحرية ، وقصارى القول فى هذا الشأن هو أن الحق والخير لم يوضعا وضعاً طغيانيا لا يسأل فيه واضعه عن لِمَ وكيف ، وإنما هما معنى العقل الإلهى نفسه .

د — معضلة التعين الإلهى

يوشك مجهود الفلاسفة المؤلهين فى القرنين الأخيرين أن يكون منحصراً فى بحث نظرية التعين الإلهى ، وقد صدروا فى هـذا البحث عن مبدأ مؤسس على دعائم متينة من المنطق ، وهو وضعهم أنصار فكرة المفارقة الإلهية وجها لوجه مع أشياع مذهب وحدة الوجود أو الحلول الذى كانت المدرسة الألمانية على الأخص هى الممثلة الوفية له ، وكانت تلك المواجهة بين المذهبين المتعارضين على النحو التالى :

من المعروف فى البيئات الفلسفية أن الوحديين والحلوليين قد وجهوا أحدَّ سهام النقد إلى نظرية المفارقة التى تقتضى التشخص أو التعين اقتضاءا ضروريا

ولما كان التعين يستلزم التحديد ، ولما كان التحديد حصراً ، ولما كان الحصر متنافياً مع الـكمال الإلهى ، فقد أدى التعين إلى جحود الألوهية من أساسها، إذ من القضايا البديهية لدى الوحديين قولهم : كل تحديد جحود ، أو كل تشخص مناف للـكمال الذى هو الإطلاق واللانهاية .

ولـكن أتباع نظرية المفارقة يردون على خصومهم بأن ذلك يكون حقًا لو أريد بكلمتى اللانهائية والإطلاق معنى اللامحدودية ، أما والمراد هو العكس أى التعين الـكامل المطلق ، فإن ذلك يكون منسجما مع الـكمال أشد انسجام وهم لا يكتفون بهذا الدفاع ، بل يهاجمون نظرية الوحدة والحلول بقولهم : إن التحديد والجحود ـ فضلاً عن أنهما غير متلازمين كما يزعم خصوم فـكرة المفارقة ـ هما متعارضان أشد أنواع التعارض ، أى هما كالموجود واللاموجود إذ بقدر مايفوز الـكائن من مقتضيات التحديد أى من المميزات التى تعينه وتفصله من غيره هو يشغل درجة عليا أو دنيا فوق سلم الوجود بالنسبة إلى ماهو أقل أو أكثر منـه فوزاً بهذه الميزات ، وبعبارة أوضح : إن الـكائن الأدخل فى اللامحدودية هو الأقل أحقية ، والـكائن الأكثر فوزاً بعوامل التميين والتحديد هو الأعمق فى الأحقية ، وبالتالى هو الأقرب إلى الـكمال . ومن دلائل ذلك أن ما بالفعل هو أقدر على التأثير مما هو بالقوة ، وأن الـكائن ذا الأوصاف والمميزات أثبت من الهيولى أو الهباء . وعلة هـذا الرجحان هى وجود التعين فى الأول وانسلابه من الثانى ، وهذا يقتضى أن يكون الإله هو الموجود الأوحد الجامع لـكل عوامل التعيينات والتحديدات ، إذ هو وحده

الـكامل المطلق[1] .

غير أن هذه الفكرة لم تسلم من الطعنات التى سددها إليها الخصوم بقولهم إن تشخص الإله يحصره فى جهة من الجهات الست ويخضعه لسلطان الحس ، وبالتالى يهوى به إلى دوائر المادة ويدخله فى نطاق المـكان والزمان ، وهـذا متناف مع الألوهية التى لا تثبت إلا بالجلال عن كل انحصار وخضوع ، ولـكن أنصار هـذا الرأى يجيبون على ذلك الاعتراض بأن معنى التشخص فى جانب الإله ليس هو فى جانب الموجودات الأخرى .

هـ — معضلة الشر

تعد هـذه المعضلة من أهم المعضلات التى دار حولها أعنف الجدل وأقساه فى الشرق والغرب ، إذ قسم الباحثون الشر إلى ثلاثة أقسام : أولها الشر الطبيعى ، وهو الآلام المادية ، وثانيها الشر الميتافيزيكى أو المابعد الطبيعى ، وهو النقص الموجود فى الـكائنات ، وثالثها الشر الأدبى وهو الرذائل والآثام وبعد أن قسموه هذا التقسيم شرعوا يتساءلون : كيف ينسجم وجود هـذا الشر بأنواعه الثلاثة ، أو فى مظاهره الثلاثة مع خيرية الإله المحضة النقية ؟ وكيف يمكن أن تـكون العلة الفاعلة البناءة المحافظة التى شملت بعنايتها كل شىء هى علة الشر الهدام ؟

أجاب على هـذا التساؤل عدد كبير من الفلاسفة المفـكرين فى العصور الوسيطة وفى العصر الحديث ، وقد أردنا أن نستأنس هنا بشىء من إجابات

(١) Emile Saisset, Essai de philosophie religieuse.

أفذاذهم لنضع أمامك صورة أمينة من البحوث القيمة .

(١) رأى ابن سينا :

يصور ابن سينا رأيه فى هذه المعضلة الخطيرة التى دوخت الفكر منذ عهد أرسطو ، بل منذ عهد زرادشت إلى اليوم تصويراً قيما فى إشاراته فيقول : « المسألة الثامنة فى كيفية دخول الشر فى القضاء الإلهى . إشارة ، الأمور الممكنة فى الوجود ، منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ، ومنها أمور لايمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات ، وفى القسمة أمور شرية إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة ، وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب، كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها . وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه ، فإن فى ألا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل ، شرا كثيراً ، وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تفضل فضيلتها ، ولا تكمل مئونتها فى تتميم الوجود إلاأن تكون بحيث تؤذى وتؤلم مايتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية ، وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها فى حركاتها وسكوناتها — وأحوال مثل النار فى تلك أيضاً — إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية ، وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التى فى العالم إلى أن يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد وفى الحق، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار فى أمر المعاد ، وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناها أو تكون بحيث يعرض لها

عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك فى أشخاص السالمين وفى أوقات أقل من أوقات السلامة ، ولأن هذا معلوم فى العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض ، فالشر داخل فى القدر بالعرض كأنه مثـــلا مرضى به بالعرض[(١)] »

وهم وتنبيه ، ولعلك تقول هلا أمكن أن يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر ؟ فيكون جوابك أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لـكان شيئا غير هذا القسم ، وكان القسم الأول وقد فرغ منه ، وإنما هذا القسم فى أصل وضعه مما ليس وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الـكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند بالمصادمات الحادثة ، فإذا برئ عن هـذا فقد جعل غير نفسه ، وكأن النار جعلت غير النار ، والماء غير الماء ، وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا[(٢)] » .

(٢) رأى القديس توماس ١٢٢٥ — ١٣٧٤ :

ليس الشر كائنا ذا وجود حقيقى ، ولـكنه أيضا ليس عدما مطلقا ، وإنما هوانسلاب الخير ، لأنه لايمكن تصور الشر دون تعقل انعدام الخير ، ولهـذا لايوجد شر أعلى كما يوجد خير أعلى ، لأن انسلاب الخير الأعلى ينتج وجود خير نسبي ، ولا ريب أن حالة الخير النسبي ليست حالة شر محض . على أن القديس توماس لا يُعْنَى بالشر المادى إلا عناية ثانوية ، وإنمـا الذى يهمه على الأخص هو الشر الأدبى الذى هو وحده الشر الحقيقى ، وهو عنده نوعان : أولهما الشر الناشئ من الخطأ أو سوء الصنيع ، وثانيهما الشر الناجم عن

(١ و٢) انظر المسألة الثامنة من النمط السابع من الإشارات .

الأحزان القلبية والآلام النفسية . وعلة الأول هى الإنسان وحده ، ومصدره الثانى هو الإله ، ولكنه لا يصدر عنه إلا عرضاً ولمصلحة أهم وأعم .

(٣) رأى ليبنيز ١٩٤٦ — ١٧١٦

يرى هذا الفيلسوف أن علة الشر توجد فى الحدود الأساسية للكائنات ، وبهذا المعنى يمكن القول مع أفلاطون بأن عنصر الشر كامن فى المادة ، ولكن على ألا يكون معنى كلمة المادة على ظاهره المفهوم لدى الرأى العام، وإنما معناها الأحوال المرتبطة بالكائنات من حيث الجوهر ، أى من حيث هى ممثلة تمثيلاً صادقا فى العقل الإلهى ، وإذا كان أصل الشر ناشئاً من حد الكائنات ووقفها عند نقط معينة لاتتعداها طبائعها فإنه لا يكون له علة وجود ، بل علة انعدام ، وبعبارة أدق : ليس له علة إيجابية ، بل علة سلبية .

بقى فى هذه النقطة أن يتساءل : لماذا لم يسمح الإله بالشر ؟ ولكن ليبنيز يجيب على هذا التساؤل بأن الإله كان يريد الخير ويحققه فى كل شىء بدون استثناء ولا يسمح بوجود الشر فى أية ناحية من نواحى الكون لو أنه كان ينظر إلى كل جزئية من جزئيات الطبيعة على حدة ، ولكن لما كان ينظر إلى الكون كله على أنه وحدة عظمى لا تتجزأ ، ولما كان مايعتبره البعض خيراً قد يصطدم أو يتناقض مع مايعتبر البعض الآخر خيراً أيضاً ، فقد شاءت الإرادة الإلهية أن تضحى بالخيرات الجزئية فى سبيل خير تلك الوحدة الكونية العامة . وقد يقتضى هذا النظر السامى وجود بعض الشرور التى لا يتحقق الخير الأعلى بدونها . ولا ريب أن ذلك هو أسمى مقتضيات الحكمة . وقصارى

القول أنه لاينبغى أن يقاس مايجب على الإله فعله بما يجب على الإنسان فعله ، وإلا لتحكّمت إرادة الإنسان فى الكون . ولا جرم أن هذا منهج بيِّن الفساد إذ أن فى الكون شؤوناً أخرى لا تصل إليها مدارك الإنسان فضلاً عن أن تشملها عنايته ، وتحكمها إرادته ، بل يجب على هذا الإنسان أن يلتزم حدوده ويدرك أن مايبدو أنه فوضى فى الجزء قد يكون فى الكل أرقى أنواع النظام .

مبدأ وحدة الوجود

تمهيد

سيراً على النهج الذى رسمناه لأنفسنا فى الفصول السابقة من هذا البحث والذى اقتضى منا أن ندرس بدياً النظريات القائلة بمفارقة الإله العالم لدى القدماء والمتوسطين والمحدثين ، ثم نثنى بدراسة النظريات الأخرى المعارضة لها والقائلة بوحدتهما ، سندرس مبدأ وحدة الوجود عند هؤلاء جميعاً ، ولكن على أنه معضلة عقلية خاضعة للنظر الفلسفى الخالص من كل شائبة أجنبية عن الفكر النقى ، أما دراسته تحت المظهر التنسكى ، فإننا سنعنى بها بعد انتهائنا من هذا الجانب الفلسفى وتفرغنا للجانب البصيرى الذى أشرنا إليه فى أول هذه الفصول .

— ١ —

الآراء القديمة

ا — إله قدماء الهنـــود

(١) فى الديانة الشعبيـة

كان من نتائج الأسطورة البدائية التى أسس عليها الهنود الأولون فكرة بدء الخلق أن سرى فى تلك البلاد عنصر وحـدة وجود ساذجة لم تلبث أن تحولت إلى وحدة الوجود الفلسفية التى أخذت تقوى مع الزمن حتى عم الاعتقاد بها بلاد الهند كافة والتى لم يجـد الـكهنة بدآ من تسجيلها فى الدين الشعبى الجديد ، وها هو ذا البيرونى يحدثنا عن هذه الوحدة نقلا عن أحد تلك الـكتب الشعبية فيقول :

« قال باسديو فى كتاب « بكيتا » : أما عند التحقيق فجميع الأشـياء إلهية ، لأن « بشن » جعـل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ؛ وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله نارآ وريحا لينميهم وينشئهم ، وجعله قلبآ لـكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور فى بيذ[1] . »

---

(١) أنظر صفحة ١٩ من كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » للبيرونى وينبغى أن يلاحظ هنا أن بيذ هو كتاب الفيدا .

(٢) فى كتابى البراهماناس والأوپانيشاد

وإذا أغضينا عن الديانة الشعبية وصعدنا إلى مستوى أرقى فنظرنا مثلا فى كتاب « براهماناس » لاحظنا أن العبادات لم تعـد توجه إلى آلهة الڤيدا القدماء كما كانت الحال فى أول الأمر، وإنما توجه إلى كلمة « الـكينونة » أو إلى « براهمان » الذى جعـله الـكهنة مرادفا للـكائن الأعلى ، أما كتاب «الأوپانيشاد » فهو أصرح فى هذا الموضوع وأجرأ من كتاب «براهماناس» إذ هو يعلن أن « براهمان » مرادف المطلق الأعلى أو « الأتمـان » . ومعنى هذه الـكلمة : « الفيذاته » أو الجوهر اللاشخصى ، وهـذا الجوهر فى كل كائن حى أو جامد حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية، أو بعبارة أوضح: كل صغيرة وكبيرة من أجزاء العالم مشتملة على « براهمان ـ أتمان » وإذاً ، فـ « براهمان» حقيقة عامة فى كل شىء ولا يمكن تعيينها ولا تشبيهها بأى شىء آخر . والتعريف الوحيد الذى يمكن أن يعرف به هو : « ما ليس هذا ولا ذاك » أو «هو العام الأزلى الأبدى فى ثباته » ولـكونه لا تشبه به أية حقيقة ظاهرية ، أمكن أن يتحقق فى كل حقيقة ، وهذا الحلول هو الذى يحقق لـكل حقيقة وجودها . وبناء على هذا فهو غايتنا فى كل بحث ومبتغانا فى كل كائن ، وهو الذى يمكن به حركة المتحرك ، وهو الحياة التى تدب فى كل جسم ، والفكرة التى تنشأ فى كل رأس ، وهو الذى يمكن أن يكون صـغيراً كحبة الأرز أو كالصورة التى ترتسم فى إنسان العين ، ولـكنه هو نفسه الذى يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء .

وقد نجم عن هذه الفكرة ألا يكون فى الوجود حقيقة أخرى غير هذا الجوهر الحال فى كل جزئية من جزئيات الكون ، وأن الطبيعة ليست إلا زيفا حائلا ، وأن كل كائن تنمو أحقيته أو باطليته بقدر ما يشتمل على ذلك الجوهر الأزلى كثرة وقلة .

(٣) رأى « سامكهيا »[١] فى محرك الكون

لا يرى صاحب هذا المذهب أنه يوجد للكون إله قدير منفرد بالتصرف فيه ، وإنما يرى أن هناك روحا عاماً أو عالماً من الأرواح غير محدود ولامتناه ، متشابه الوحدات ، وأن هذه الوحدات بتكاتفها مع المادة هى التى تحدث فى الكون هذه الآثار وتلك التغيرات على النحو الذى يفصله فيما بعد ، وهو يرى كذلك وجود عالمين هما فى الحقيقة والأزلية سواء ، وهما : النفس وتسمى بالهندية : « پوروشا » والمادة وتسمى : « براكيتى » .

وهذان العالمان لا يتفقان فى أى شىء آخر عدا الحقيقة والأزلية والأبدية ، ومع ذلك فإن بينهما صلة قوية ، لأن مجاورة النفس للمادة هى التى تكسبها الحركة التى هى منشأ كل النتائج الصادرة عنها ولكن النفس وحدها لا تستطيع أن تفعل شيئا وإن كانت حية مشتملة بالقوة على جميع عناصر القدرة التأثيرية ، وهى مبصرة ولكنها عاجزة على عكس المادة العمياء المشتملة على قدرة كامنة يستحيل بروزها من غير اتصالها بالنفس ، وهم لهذا يشبهون اتحادهما باتصال مقعد وأعمى التقيا فى صحراء فاتفقا على تعاون عملى بينهما يضمن لهما النجاة ،

---

(١) عاش مؤسس هذا المذهب فى القرن السادس قبل المسيح .

وهو أن يحمل الأعمى المقعد على كتفيه ، ليمكنه من السير في مقابل أن يدله المقعد بوساطة بصره على الطريق الذى لم يكن فى مكنته أن يعرفه لولا معاونة رفيقه ، وقد وصلا إلى شاطىء النجاة بفضل هذا التعاون المظيم .

وهكذا شأن النفس مع المادة هيأ لها اتحادها إبراز خواصهما التى لم تكن لتوجد بدون هذا الاتحاد .

وللمادة ثلاث صفات ملازمة لها ، وهى الخيرية والهوى والظلمة ، وأن هذه الصفات تظل تتفاعل فيما بينها فى عصور مختلفة حتى تصل إلى حالة الاعتدال التى تسوى بينها فإذا وصلت إلى هذه الحالة تطورت تطوراً آخر جديدا نشأت عنه الطبيعة ، وبارتباط النفس والمادة المتطورة والطبيعة الناشئة عن هذا التطور يوجد العالم المشاهد .

(٤) تطور فكرة الاتصال

غير أن هذه النظرية لم تلبث أن تلاشت وحلت محلها نظرية أخرى على العكس منها تماماً ، إذ أصبحت فكرة الارتباط الحقيقى بين النفس والمادة لا وجود لها ، وإنما أصبح الرأى السائد هو أن النفس أجنبية عن المادة ، ولكنها تجتمع معها اجتماعاً مؤقتاً ، أساسه الضرورة التى تتطلبها الحياة الدنيوية ثم لا تلبث هذه الضرورة أن تزول فتتخلص النفس من هذه الصلة المقيدة لها ثم تنطلق إلى عالم الأبدية الأعلى[1] .

---

(١) أنظر صفحة ١٦٠ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

ب — إله الرواقيين[1]

لم يكن للرواقيين مناص من أن ديناميكيتهم القائلة باشتمال كل جزء من أجزاء العالم على حياة كامنة أو ظاهرة هى طبيعة فيه غير متأثرة بأى شىء خارجى تنتهى بهم حتما إلى القول بوحدة الوجود ما دام أن العالم عندهم هو كائن حى مشتمل كالإنسان على جزء مدبر ، وهذا الجزء هو نفس العالم أو الإله ، ومع ذلك فهذه النفس لا تختلف فى جوهرها عن جسم العالم ، وإذاً فليس الإله والعالم إلا موجوداً واحداً . وإذا كان الإله هو العلة الفاعلة العليا فإن كل ماعداه لا يعد وكونه بعضاً انبثق عنه . ولاريب أن الرواقيين بذكرهم هذه البعضية فى وضوح وبتصريحهم بأن روح العالم نار ، هم يسجلون على أنفسهم مادية لا سبيل إلى الشك فيها ، على أنهم لا يوارون فى هذه المادية ، إذ هم يعلنون أنه لايوجد إلا المادة اللامحضة، وأن اللامادية المحضة هى ضرب من الخيال ، وأن التماس ضرورى للإيجاد .

غيرأن هذه النار الإلهيةالتى هى روح العالم ليست كالنار الهاوية المبتعدة عن المركز ، وإنما هى نار أزلية مشتملة على جميع الفكر ، حاوية لعلل كل الموجودات ، وهى كذلك أبدية لا يعتورها فناء ، وإنما الذى يفنى ويتجدد هو أغلفتها المختلفة ومظاهرها المتباينة وهى المشخصات الظاهرية .

---

(١) أزهرت هذه المدرسة فى القرنين الرابع والثالث قبل المسيح راجع « الفلسفة الرواقية » للدكتورعثمان أمين ١٩٤٥ ص ١٤٢ـ١٥٦ والجزء الثانى من كتابنا الفلسفة الإغريقية

على أن الرواقيين ـ مع قولهم بعدم سمو العلة الفاعلة فى جوهرها على العالم ـ يرون أنها هى المشرفة على تنظيم كل كبيرة وصغيرة فى الكون ويسندون إليها التدبير التام والعناية الكاملة ويجزمون بأن غاية كل جزء من أجزاء العالم هى الخير والكمال . وهنا ينبرى لمناضلتهم الارتيابيون فيقررون أن الأمراض والآلام التى يكتظ بها العالم هى آية من آيات فقدان المنهج الثابت فى الكون ، ولكن الرواقيين يردون عليهم بتعليل أفلاطون وأرسطو لوجود الشر وهو القائل بأن الشر ليس إلا جزئياً عارضاً فى كل ثابت دائم الاتجاه نحو الخير .

ج ـ إله الإسكندريين

(١) الأقنوم الأول أو المبدأ الأوحد

مزج المؤسس الحقيقى للأفلاطونية الحديثة وهو أفلوطين[1] آراء أفلاطون وأرسطو والرواقيين بالتنسك الشرقى ، فقرر أن الإله هو مبدأ كل موجود ، وهو المبدأ الأسمى من كل وجود محدود ، أو هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهى ، والذى لا يوصف بأى وصف لضآلة جميع الأوصاف بالنسبة إليه أو لتأديتها إلى الابتعاد عن الوحدة بأى وجه من الوجوه . ولا ريب أنه فى تمسكه بهذه الوحدة الصارمة متأثر بالرواقيين الذين أعلنوا أن درجة حقيقة الموجود تتبع درجة اتحاد أجزائه ، أى بقدر ما يكون ائتلافها قويا يكون

(٢) ولد فى مدينة ليكوپوليس من مدن مصر العليا فى سنة ٢٠٤ وتوفى بالقرب من مدينة پوزول بإيتاليا فى سنة ٢٧٩ .

نصيبها من الحقيقة وافراً ، وقد يزداد هذا الائتلاف عندهم قوة إلى حد أن تصبح أجزاء الموجود غير قابلة للانفصال . ولهذا كانت كل حقيقة ليست كاملة ائتلاف الأجزاء ، غير كاملة الحق ، وكانت فوقها حقيقة أخرى متناهية فى الوحدة . فمثال ذلك أن أجزاء الجسم الحى وأجزاء العالم متحدة اتحاداً ما يتمثل فى الألفه التى تجمع بينهما بقدر الإمكان ، ولكنها ليست كاملة الاتحاد فى العالم . ومن أجل ذلك كانت فوقها حقيقة أخرى هى غاية فى الاتحاد ، وهى النفس الخاصة فى الجسم الحى والنفس العامة فى العالم .

وفى الحق أنه لو لم تكن هذه الوحدة العليا موجودة لتمزق كل شىء وفقد وجوده ، لأنه لايوجد أى شىء إلا بوساطة التوحد الذى يخضع له كل موجود .

غير أن الواحد لايمكن أن يكون مبدأ هذه الموجودات إلا إذا كان محتوياً على جميع الحقائق التى تنتج منها . فمثلا النفس الخاصة تشتمل على تفاصيل الجسم الذى تقطنه ، ولكن بهيئة لا تقبل الانفصال ألبتة .

على أن أفلوطين بعد هذا الاتفاق مع الرواقيين على أن الوحدة تأتى من الأعلى إلى الأدنى يعود فيختلف معهم فى كيفية سريان هذه الوحدة ، فبينما يرى الرواقيون أن الواحد الأعلى هو الذى يتولى توحيد الأدنى بفعل إيجابى من جانبه ، نرى أفلوطين يجزم بأن الواحد الأعلى لا يتنزل إلى توحيد الأدنى ، ولكنه يظل فى وحدته الذاتية وكماله الثابت الذى لايتغير ولا يتحرك ، وإنما الذى يحقق الوحدة فى الموجودات الدنيا هو مشاهدة ذلك الواحد من جانب هذه الموجودات ، ولا يمكن أن يتسرب شىء من المبدأ الأعلى إلى الأدنى .

وبالإجمال : لايقوم الأعلى بعمل إيجابى إلا ملء الموجودات الدنيا بأنواره[١] وانعكاس كماله على كل ماهو جدير بأن يتلقاه ، فالعقل مثلاً يشاهد المبدأ الأول فيتلقى من فيضه مايحقق حقيقته ويجعله قادراً على توحيد ماهو أدنى منه ، بل إن الطبيعة نفسها فى تأمل لاشعورى صامت دائم فى المثال المعقول يدفعها إلى محاولة محاكاته .

الحقيقة الأولى أو الواحد إذاً ، هو المبدأ الأول الذى لاينقسم ، والذى هو لاشىء وكل شىء فى آن واحد ، هو لاشىء لأنه لايمكن أن يميز فيه شىء معين ، وهو كل شىء ، لأن منه ينبثق كل شىء .

ويظهر أن أفلوطين قد استعار من محاورة « بارمينيد » هذا المبدأ الذى يمكن بمقتضاه عزو كل شىء إلى الواحد وسلبه عنه كما تأثر بالكتاب السابع من الجمهورية الذى يصرح بأن الخير هو الذى يحقق لكل موجود وجوده ويضعه فوق الجوهر . وهكذا الواحد الأول عند أفلوطين هو حقيقة دون أن يكون جوهراً ، أى أنه ليس محدداً بنعوت إيجابية أو ذا صورة معينة . ولهذا وجب أن ينبه هنا على أن نعوت الوحدة والأولية والخيرية ليست صفات إيجابية أو صوراً محددة للواحد ، وإنما هى أساليب مجازية تسومح فى إطلاقها على الواحد بمقتضى علاقة الكائن الأدنى به .

إنه ليس محدوداً ولا مشخصاً من أى وجه ، وهو ليس مشتملاً على الجمال ولكنه فوق الجمال وعلته ، وليس له إرادة ولا إيجابية ، وليس العقل العام

---

(١) ليست إفاضة الأنوار الإلهية على العالم تنزلا من جانب الإله حتى ينقض القول به ماقرره أفلوطين آنفا وإنما ذلك أمر تقتضيه الطبيعة الإلهية ذاتها .

متوحداً معه ، وليس هو الموجود ، لأن الموجود هو كل ، والـكلية تتنافى مع الوحدة المطلقة وهو كـ « لا موجود » پارمينيد ، أى لايلحقه الفـكر ، ولا يمكن وضع لفظ للتعبير عنه .

ومع ذلك فاستحالة وجود منشأ الـكثرة والتحديد إلا لديه تضطرنا ضرورة إلى أن نضع له نعتاً إيجابياً وهو العلة اللامتناهية لـكل شيء .

وهنا تعرض معضلة معقدة تنشأ من سؤال يقتضيه المقام وهو : لماذا لم يظل فى وحدته المطلقة ؟ ولم تظل الحقيقة محصورة فيـه ؟ ولـكن أفلوطين بدل أن يجيب على هذا السؤال بما يحل المعضلة نراه يلجأ إلى المجازات والصور الشعرية التى يمكن أن يستخلص منها بعـد لأى أن الواحد لايحدث آثاره إحداثاً إرادياً ، وإنما إذعاناً لضرورة طبيعته ، لأنه كما أن الموجود الحى البالغ ينسل شبيهه ، كذلك الـكامل ينتج شبيهه ، وهذا الإنتاج الغير الإرادى ناتج عن الوفرة المتحققة فى الواحد كالنور الذى ينتشر فيفيض على ماحوله دون أن ينقص منه شيء ، وما ذلك إلا لأن مامن الواحد ليس هو جوهره ، وإنما هو نتيجة من نتائج عليته التى لاتتناهى . ونستطيع أن نسمى هذا الإنتاج مع شيء من التجوز بالفيض أو الانبثاق ، وليس هذا المنبثق إلا صورة أو ظلاً لمنتجه ، وهو يشتاق إلى أن يقترب منه بقدر المستطاع . ولهذا لم يكد ينبثق عنـه حتى اتجه نحوه ليشاهده .

(٢) الأقنوم الثانى أو العقل

ومن هذه المشاهدة ينشأ الأقنوم الثانى الذى هو الموجود والعقل والمعقول فى آن واحد ، ولـكنه نشوء أزلى لايدخل فى الزمان .

يلى الواحد الأول إذاً العقل الذى هو فيضه وانعكاس نوره ، ولما كان أقل منه كمالاً فقد أمكن أن يقبل الكثرة ، غير أن صلته الوثيقة بالواحد تجعله لا يبتعد عن الوحدة مع قبوله الكثرة .

إنه يتمثل لنا فى عدة مظاهر ، أولها العالم المعقول . وثانيها الكائن أو الجوهر . وثالثها العقل العام .

ففى العالم المعقول نشاهد الحقيقة التى كانت متمركزة فى الواحد ، وقد انتشرت فى كثرة متفاوتة الدرجات أى انتشرت أجناسا وأنواعا . وينبغى أن يلاحظ هنا أن هذا النظام ليس محدثاً وإنما هو أزلى ، غاية مافى الأمر أن أفكارنا هى التى تتحرك نحو هذه الحقائق سالكة إلى إدراكها سبيل تقسيم أفلاطون .

أما الناحية الثانية من الأقنوم الثانى فهى سر الوجود أو الجوهر أى المحتوَى الوجودى الذى تشتمل عليه الكائنات والذى يحقق موضوعيتها للمعرفة وبهذا يكون الأقنوم الأول فوق الموجود ، والأقنوم الثانى هو الموجود نفسه إذا نظر منه إلى هذه الناحية .

أما الناحية الثالثة فهى العقل نفسه ، وفى هذه النقطة يجب أن يعترف لأفلوطين فى هذا المذهب بالتجديد العظيم الذى لفت أنظار معاصريه والذى شاك فرفريوس فى مبدأ عهده باعتناق الأفلاطونية الحديثة .

ويتلخص هذا التجديد فى أن أفلوطين كان أول من أدخل التوحيد بين العقل والمعقول فى الأفلاطونية . وبيان ذلك هو أن العقل عند أفلاطون هو المدرك ، وأن الموجود أو المعقول هو المدرك . ولا ريب أن هذا هو التعدد

بعينه ، بل إن الأفلاطونية قد رتبت هاتين الحقيقتين المختلفتين فوضعت المعقول قبل العقل ، وجزمت بأن المعقول فعل دائماً ، وبأن العقل هو بالقوة ولا يصير بالفعل إلا عند استيلائه على المعقول ، فلما جاء أفلوطين لم يتبع هـذا الرأى ، بل اعتنق فى هذه النقطة مذهب أرسطو الذى يصرح بأن المدرك والمدرك شىء واحد ويرفض فى صرامة أن يعترف بمعروف خارج عن العارف ، بل استعار أفلوطين عبارته المشهورة فى ذلك وهى قوله : « فى العـلم ، المعروف هو نفس العارف » .

وهذا هو سر تعدد الأقنوم الثانى عند أفلوطين وجعله إياه عقلاً ومعقولاً وجوهراً فى آن واحد .

وبرهانه على ذلك هو أنه لو كان المعقول غير العقل للزم عليه تصور عقول لاتعقل بالفعل فى حالات معينة ، ولترتب عليه أن تنطبع المعقولات الأجنبية فيها انطباع المحسات فى الحواس ، وهذان الأمران يقتضيان النقص ، لأن الأول منهما يجيز على العقل عدم التعقل ، والثانى يجعل متعقلاته غير مؤكدة لأنه لا يملك منها إلا صورها المنطبعة فيه .

ولـكنه على الرغم من هذا ظل أفلاطونياً بعض الشىء فى هذه النقطة ، إذ وضع فوق العقل حقيقة أخرى كما فعل أفلاطون فى « تيميه » وإن كانت هذه الحقيقة ليست هى المعقول كما رأى حكيم أثينا ، بل هى الواحد الأول كما أسلفنا .

وهـذه الناحية من الأقنوم الثانى يطلق عليها أفلوطين اسم العقل العام ، وهو عنده محتو على جميع عناصر العالم المعقول . وتعقله للواحد ينتج له معرفته

بنفسه، ومعرفته بالعالم المعقول ، وتعقله ذاته ينتج له التأكد المطلق من وجوده ومن وجود كل مايشتمل عليه .

ويمكن بعد هذا أن نلخص العالم المعقول عند أفلوطين فى فكرة واحدة لها أهميتها من العمق لما ترتب عليها من آراء ونظريات فى فلسفة هذا الحكيم نفسه ، وفى فلسفة العصور الوسيطة عامة ، ولدى فلاسفة الإسلام خاصة . وهذه الفكرة هى أن أفلوطين قد ألف من العالم العقلى هيئة متعددة إذا تعقل أحد أفرادها نفسه ، تعقل جميع الآخرين فى نفس الوقت ، وهى تنتهى إلى واحد ، أو قل : إنها لاتكون إلا واحداً .

(٣) إشكالات على هـذا المذهب

أورد النقاد على مذهب الاسكندريين عدداً من الإشكالات التى تقفهم حيناً موقف التناقض ، وتنزلهم حيناً آخر فى منزلة الحيرة التى تنتهى إما إلى التوقف ، وإما إلى المغالطة التى تنم عن ضعف الحجة ومجافاة المنطق المستقيم ، وقد أسس هذه المآخذ فريق من القدماء والمتوسطين ثم فرع المحدثون عليها فروعًا أوسع وأبعد مدى، وقد جمع الأستاذ سانتيلانا هذه الإشكالات ولخصها فى كتابه المخطوط تلخيصًا جيداً أردنا أن نقتطف منه مايلى :

« إنكم قد وضعتم « أولا » محضاً قلتم إنه فوق العقل وفوق الوجود وفوق كل طور من أطوار الفكر والتمييز ، فإذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم ؟ وما هو بهذه الصفة إلا مصادرة محضة لايمكن إثباتها ولا إنكارها بوجه من وجوه الباحثة ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ وإذا كان فوق الحياة فكيف تصدر

منه الحياة ؟ وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة فقد لايخلو الأمر من حالين إما أن يقال : إن الكثرة كانت مكنونة فى ذات الأول المحض كما قال بعض الصوفية إنها كالشجرة فى النواة ، وهذا إدخال الكثرة فى ذات العلة الأولى، وهى على قولكم بسيطة محضة ، وإما أن يقال : إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم فى ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هى علة للكثرة ؟ ثم إذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط فى الموجودات ، فإذا قلتم إنه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى ، إذ لايفيض الشىء إلا بما فيه ، ولا يظهر منه إلا ما كان فيه من قبل ، فإنا إذا قلنا إن الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور والحرارة مما هو موجود فيهما لا محالة ، وإلا لما كانتا علة لهما ، ومثل ذلك لايطلق على الواحد المحض ، إذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرة ، فكيف يجود بما ليس فيه ؟ ثم إن الفرق الذى جعلتموه بين ذات الإله وقوة الإله لايخلو من الإشكال وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز فى الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق ، وإنما الذات الإلهية لاتفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة سيما على قولكم بأنها أحدية بسيطة ، فإذا قلنا إنه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعا من التمييز ، وكيف تكون القوة الإلهية فى العالم ولم يكن فيها الإله بذاته .

— ٢ —

الآراء الوسيطة

ا — عند متوسطى الهنود

(١) إله اليوجيين[1] :

كان اليوجيون يؤمنون بوجود إله واحد أزلى أبدى منزه عن الاستعانة بغيره وعن كل مايوجب نقصه فى زعمهم .

وقد سجل أبو الريحان البيرونى هذا فى كتابه فأكد أن فكرة الألوهية عندهم كانت سامية جليلة ، وأنهم كانوا يعبدون إلهاً متصفاً بكل كمال ، منزهاً عن كل نقص ، ثم عقب على هذا التأكيد بقوله :

« ولنورد فى ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشىء المسموع فقط » ، ثم أورد بعد ذلك محادثة وردت فى أحد كتبهم المقدسة بين سائل مسترشد ومجيب موضح ، وفى هذه المحادثة يرى الباحث الأدلة ناصعة على مايدعيه البيرونى من سمو التأليه عند هؤلاء القوم ، وإليك نص هذه المحادثة :

قال السائل فى كتاب پاتنجل : من هذا المعبود الذى ينال التوفيق بعبادته؟ قال المجيب :

هوالمستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى

---

(١) مؤسس هذه المدرسة باتانجالى الذى عاش فى القرن الرابع بعد المسيح وهو الذى يسميه البيرونى پاتنجل .

أو شدة تخاف وتتقى ، والبرىء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة ، والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمدى إذ أن العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم ، وليس الجهل بمتجه عليه فى وقت ما أو حال ... ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ماذكرت ؟ . ويقول المجيب : له العلو التام فى القدر لا المكان ، فإنه يجل عن التمكن ، وهو الخير المحض التام الذى يشتاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص من دنس اللهو والجهل . قال السائل : أفتصفه بالكلام أم لا ؟ قال المجيب : إذا كان عالما فهو لامحالة متكلم . قال السائل : فإن كان متكلما لأجل علمه ، فما الفرق بينه وبين العلماء والحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟ قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فإنهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا بالكلام علومهم إلى غيرهم ، فكلامهم وإفادتهم فى زمان ، وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل وهو الذى براهم وغيرهم من الأوائل على أنحاء شتى ، فمنهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه ، فنال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟ قال المجيب : علمه على حاله فى الأزل وإن لم يجهل قط ، فذاته عالمة لم تكتسب علما لم يكن كما قال فى بيذ . قال السائل : كيف تعبدون من لم يلحقه الإحساس ؟ قال المجيب : تسميته تثبت أنيته ، فالخبر لا يكون إلا عن شىء ، والاسم لا يكون إلا لمسمى ، وهو إن غاب عن الحواس فلم تدركه ، فقد عقلته النفس ، وأحاطت بصفاته

الفطرة ، وهذه هى عبادته الخالصة ، وبالمواظبة عليها تنال السعادة[1] » .

(٢) مذهب سانكرا[2] :

يرى هذا الفيلسوف أن العالم صدرعن الإله بطريق الانبثاق ، وهو يعود إليه بطريق الجذب ، وهذه فكرة قديمة سبق بها الأولون هذا الفيلسوف بزمن بعيد ، ولكنها أخذت تتطور بين مباحث هذه المدرسة حتى وصلت إلى حلولية من النوع الراقى ، فقررت أن هذا العالم الظاهر ليس هو حقيقة الإله ، وإنما هو كائن أدنى محدث ، ولكن كل جزئية منه تشتمل على طرف من تلك الحقيقة الإلهية ، ولهذا يجب أن يفهم الإنسان أن شخصه الخارجى الذى يشبه غيره فى شىء ، ويختلف عنه فى شىء ، والذى يولد ويموت ويأكل ويشرب ليس فى الحقيقة شيئاً مذكوراً ، وإنما الذى يجب أن ينظر إليه فى شخصه هو الحقيقة الإلهية ، ولهذا يصح أن يقال له : أنت الإنسان والإله أنت الخالق والمخلوق ، والعابد والمعبود ، أنت المشخص واللامشخص ، وإذا صرفنا النظر عن الناحية الدنيا قلنا فيه : أنت الواحد الأوحد ، والكل الأعلى ، والأول والآخر .

ولما كانت هذه المدرسة قد أسست تعاليمها على أن الظاهر لايساوى شيئاً فقد احتقرت المعرفة الظاهرية ، واستخفت بالتجربة والمشاهدات إلى أبعد حدود الاستخفاف ، وأعلنت أن المعرفة الوحيدة الجديرة بالإجلال هى معرفة

---

(١) انظر صفحة ٣٢ من كتاب تحقيق ماللهند من مقولة للبيرونى طبعة ليدن .

(٢) عاش هذا الفيلسوف فى القرنين الثامن والتاسع بعد المسيح ، ويؤكد بعض الباحثين العصريين أنه لايقل عمقا فى التفكير ودقة فى النظر عن كانت وهيجيل .

الحق الأعلى ، أو هى ما كان موضوعها الحقيقة الإلهية ، وأنها لاتجىء إلا عن طريق الإلهام البصيرى الذى يتوصل إليه بالتنسك والرياضة والخلوص من المادة . وأخيراً أعلن « سانكرا » أنه لايصل إلى « براهمان » إلا من تحققت لديه المعرفة الكاملة ، وتخلص من جميع علائق المادة ، إذ هو فى هذه الحالة وحدها يصل إلى درجة الغيبوبة الكاملة ، أو التفانى فى الإله ، أو السعادة الأبدية .

ب — عند المسلمين

مذهب ابن عربى ٥٦٠ — ٦٣٨ هـ ١١٦٤ — ١٢٤٠ م

عرض محيي الدين بن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » لكثير من النظريات الفلسفية ، ولكنه لكى يكون فى مأمن من مهاجمة المتعصبين قد مزج بتاريخ كل نبى من الأنبياء الذين تناول الكتابة عنهم فى هذا السفر شيئاً من هذه النظريات ليضعها تحت حماية ذلك النبى على نحو ما يعبر أحد المستشرقين . فمن ذلك مثلا نظرية صدور العالم التى مزجها بتاريخ آدم ، فقرر أنه قد وقع فَيْضانِ : الأول هو الذى عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، والثانى هوالذى أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التى أريدت بهذا الإعداد . وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها فى العلم الإلهى ، وعن الثانى نتج التحقق الخارجى لهذه الأشياء ونتائجها المرادة منها .

وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذى به ينتج الفضل الإلهى نور

الوجود فى كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة فى علم الله والإله نفسه كما تستقبل المرآة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرآة . وإذاً ، فصدور الخلق عند ابن عربى هو شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم هو عنده رمز لروح العالم أو هو لمعان هذه المرآة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان وجوداً غير حقيقى ، أى أنه كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه ولا حياة كوجود الحمأ الذى صنع منه جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم . ومن هذا يبين أن آدم هو المبدأ النورانى اللطيف الذى أتم الإله به الوجود ومنحه به حقيقته ، كما يبيّن أيضاً أن غاية الإله من إيجاد العالم هى أن يرى فيه جوهره الخاص ، وآدم هو المبدأ الروحانى الذى به تحققت هذه الرؤية ، فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين .

من هذا يتضح تمامًا أن ابن عربى كان يؤمن بوحدة الوجود ، وإن كان قد أنفق فى سبيل حجبها عن الجماهير مجهوداً عظيماً دفعه إليه حرصه على الحياة بعد ما أفزعته ذكريات الحلاج ويحيى السهروردى .

غير أنه لم يصعب على الخاصة من القدماء ولا على الباحثين المحدثين أن يستشفوا هذه الوحدية فى كثير من عباراته العلمية وقصائده الأدبية . فمن ذلك مثلاً قوله فى كتاب « الفتوحات » :

ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التى هى للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم ، إذ هى فى القديم إذا وصف بها قديمة ، وفى المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم

هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها : موجود قديم لاتصاف الحق بها ، وإن وجد شيء عن عدم كوجود ماسوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها فإنها لا تقبل التجزء ، فما فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان . ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم . وكذلك لتعلم أيضاً أن هـذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم عن العالم ولا بالتأخر عنه ، ولـكنها أصل الموجودات عموما ، وهي أصل الجوهر ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط المعقول،فإن قلت : إنها العالم صدقت ، أو إنها ليست العالم صدقت ، تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتتنزه بتنزيه الحق . وإن أردت مثالها حتى تقرب إلى فهمك فانظر إلى العودية في الخشبة والـكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت ، وكذلك التربيع وأمثاله من الأشكال في كل مربع مثلاً من : تابوت وبيت وورقة ، فالتربيع والعودية بحقائقها في كل شخص من هـذه الأشخاص ، وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والـكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال : إن بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت في الثوب كما ظهرت في الـكاغد ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها . وقوله في نهاية الفصوص .

قال تعالى : أنا عند ظن عبدي بي ، أي لا أظهر له إلا في صورة معتقده ،

فإن شاء أطلق ، وإن شاء قيد ، فإله المتقدات تأخذه الحدود ، فهو الإله الذى وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها .

وقال فى الفتوحات :

بدء الخلق الهباء ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحمانى وهو العرش الإلهى ، ولا أين يحصرها لعدم التحيز . ومم وجد؟ وجد من الحقيقة المعلومة التى لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. وفيم وجد؟ فى الهباء . وعلى أى مثال وجد؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم . ولم وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية . وما غايته؟ التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج ، فغايته إظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الأكبر ، وهو ماعدا الإنسان ، والعالم الأصغر ، أى الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته . فكما أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم ، كذلك هو أيضا إله حقير من طريق الحدوث ، وصح له التأله لأنه خليفة الله فى العالم ، والعالم مسخر له مألوه ، كما أن الإنسان مألوه لله .

ومن شواهد قوله بوحدة الوجود غير الذى تقدم قوله :

فلولاه ولولانا لما كان الذى كانا
فانَّا أعبدٌ حقا وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم إذا ماقلت إنسانا
فلا تحجب بإنسان فقد أعطاك برهانا

فكن حقا وكن خلقا تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه تكن روحا وريحانا
فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوما بإياه وإيانا

هذه هى الصورة التى كان عليها مذهب وحدة الوجود فى العصور الوسيطة والتى لاتعدو أنها مزيج من عناصر فلسفية ودينية متباينة المشارب والاتجاهات ولكن أهم مصادرها الإشراقية الاسكندرية ، وسنعنى فى الفصل الآتى بوحدة الوجود عند فلاسفة الغرب المحدثين .

— ٣ —

الآراء الحديثة

١ — رأى سپينوزا ١٦٣٢ — ١٦٧٧

يعتبر سپينوزا من أبرز القائلين بمبدأ وحدة الوجود بين الفلاسفة المحدثين ، وهو يرى أن كشف هذه الحقيقة ليس ممكناً فحسب ، بل هو أولى وظائف العقل البشرى ، ولكن الذى يحول دون تحقيقه هو ذلك الحجاب الكثيف الذى تُغَشِّى به علائقُ المادة وما ينجم عنها من رذائل ، نورَ العقل فتمنعه من إدراك هذه الحقيقة الناصعة . وإذاً ، فالوسيلة المثلى لإدراك هذا المبدأ الحق الذى لامراء فيه عنده — وهومبدأ وحدة الوجود — هى تنقية النفس من الرذائل والشرور ، وإذ ذاك تنبعث منها أشعة النور الفطرى الذى لا يحجبه حاجب . فتتصل بهذه الحقيقة وغيرها اتصال كشف وإدراك .

ولما كان سپينوزا مقتنعاً بهذه الفكرة فقد صدر فى فلسفته عن مبدأ خلقى بحت ، وهو لا يعتمد فى هذا المبدأ على شىء خارجى ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشىء من إدمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لوّنا له المشكلات الفلسفية وحلولها بلونهما ومجمل ذلك المبدأ انه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت ، وغايته المحدودة إلا من نتائج تفكيره الخاص ، وهو يجزم بأنه متى اقتادت الإرادة السلوك فى الطريق المستقيم عصم العقل من الزلل فى الفكر ، والسبب الذى حداه إلى هذا

هو الارتياب الذى حمل ديكارت على نبذ كل ما كان ذائماً قبل عصره ، وفى عصره ، فقد أعلن مثله أن الشكوك والأخطاء قد ألجأته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله إلى اليقين عن طريق منطق كامل . والمرحلة الأولى من هذه السبيل هى قطع العلائق بين عقله وبين كل ما يتقدم إليه لا لغرض آخر غير شَغْلِه ونقله من خيبة أمل إلى خيبة أمل . والمرحلة الثانية هى الاتصال بمنبع كل حقيقة ويقين أو بالموجود الغير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه فى هذا فيقول : ما الذى يتصل به الإنسان فيكون سعيدا السعادة كلها ، ومستيقناً من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لا يلبث أن يجاوب نفسه بما يلى : الحب الذى يرتبط بكائن أزلى هو وحده هذه الضالة المنشودة إذ هو الذى يفعم النفس بسرور لا يمازجه أى شىء آخر ويخلصها تماما من كل حزن . إن حب الإله هو الحقيقة كاملة والسلام تاماً ، وكل من يحب الإله بقلب نقى من كل شىء إلا من هذا الحب لا يمكن أن يضل ولا ينخدع ، وإن من نعم الدين أن فرض حب الإله على هذا العدد العظيم من بنى الإنسان الذى يستطيع الإيمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية ، غير أن هـذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالى كان مبعثه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصاً وغـير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل . وهنا تـكون المعرفة العقلية هى التى بمثابة وحى داخلى ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجى عن إنقاذها ، هى وحدها المخلص من الأخطاء والضلالات ، والمحقق لمـا كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الـكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن المعرفة العقلية

تدلل على مايحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتملق بهذا الوجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه .

وإذاً ، فمذهب سپينوزا هذا هو مُنْتَهٍ إلى وحدة الوجود بصورة تبين تَمَلّه بالألوهية إلى حد ينم عن أنه يعتقد بأن الإله هو وحده الموجود رغم ما رماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد .

تأثر سپينوزا بالمبادئ الأولى من منهج ديكارت تأثراً عميقاً فأعلن ـ مثله ـ أن الحقيقة الأساسية هى ما بلغ يقينها فى العقل حد البداهة ثم جاهد نفسه فى أن يثبت على طريقة الهندسيين ما يلى :

إن الإله هو الجوهر الأوحد ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذى به لم يكن معلولا لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هى بالضرورة مفهومة فى كينونته .

فكرة الجوهر إذاً هى الفكرة الأساسية فى فلسفة سپينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هى أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية فى الكائنات ، وقد استدعى ذلك ، بالمقابلة ، التفكير فى أن الإله هو الوجود الثابت فى كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالى هو العلة الأزلية لجميع الكائنات ، وهو يعرف الجوهر بما يلى :

« هو ما يوجد فى ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته » . وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتى :

« إنه هو الموجود اللامتناهى ، أى الجوهر المشتمل على صفات لا تتناهى

كل واحدة منها تنم عن جوهر أزلى وغير متناه » .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوحد الذى بدونه لا يوجد أى جوهر ، بل ولا يدرك . ومعنى هذا أن الإله يشتمل فى ذاته على كل ما يوجد وأنه هو العلة الغير المفارقة لكل شىء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الالهية البسيطة التى حَسْبُها أن تقرر أن كل شىء مخلوق للإله ، وبين وحدة الوجود التى تقرر أن كل ما يوجد هو فى الإله .

غير أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفكر ، وجوهر المادة هو الامتداد الهندسى ، أى أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن فى الإله كمالات هى التى تسود كل أنواع الموجودات الأساسية فى الطبيعة أما سپينوزا فإنه يخالفه فى هذه النقطة فيقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد ، وهو الجوهر الإلهى المنتشر فى صفات لا تتناهى ، ولكننا لا نعرف منها إلا صفتين ، وهما : الفكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين ، وإنما هما فقط مظهران من مظاهر الصفات الإلهية ، غير أنه لا ينبغى أن يفهم الفكر هنا على ما يصوره لنا الخيال مقيساً على الذهن والإرادة البشريين ، وإنما هو صفة أسمى من أن تقاس على ما هو أدنى منها أو تنتزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذى يتمثله خيالنا ، والذى أجزاؤه الأجسام ، وإنما هو الامتداد الإلهى الذى لا جسم له ولا قسم ولا قسيم .

أما العالم عنده فهو منبثق من الإله ، لأنه يرد نظرية الخلق من اللاشىء ويجدها غير مطابقة للعقل ، وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالى :

إن صفات الإله الغير المتناهية لا بد أن تنتج بالضرورة النتائج التى تعبر عنها وتمثلها كما يمثل كل معلول علته مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فمثال ذلك أن الإله كفكر ينشىء العقل الغير المتناهى الذى منه تنبثق الفكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشىء الحركة والسكون الذين تنبثق منهما الأجسام . ومن هذا يرى أن النتائج لا توجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

ولا ريب أن هذا الرأى يذكرنا بوحدة الوجود الإسكندرية ، ولكن الانبثاق هنا ليس فيضاً تنسكياً كما هو هناك ، وإنما هو فكرة ناشئة من ادعاء القدرة على شرح الاتصال بين خصائص الإله ونتائجها كأنه اتصال هندسى بالخصائص التى تنشأ عنه بالضرورة .

ب — رأى فشته(١)

لم يمنع فيشته أنه أحد تلامذة « كانت » الأساسيين من أن يخالفه فى نظرته إلى الوجود وتفهمه أسرار الكون ؛ فلم يتابعه فى ألوهيته العملية ، وإنما جمل يبشر بوحدة وجود أخلاقية أخذت تتطور عنده حتى انتهت فى الآونة الأخيرة من حياته إلى ألوهية إشراقيـة يمكن أن تنعت بأنها صورة جديدة منتزعة من الأفلاطونية الحديثة ، ففى طليعة حياته الفكرية كان يرى أن وراء هـذا العالم الحسى المائج الملىء بالأحداث والظواهر عالماً عقلياً هو

---

(١) فيشته هو فيلسوف ألماني ولد فى سنة ١٧٦٢ وكان من أشهر تلاميذ « كانت » المتازين . ومن أبرز مؤلفاته الـكتب الآتية : « مذهب العلم » ، « فلسفة الحق الطبيعى »

الناموس الأخلاقى المشتمل على الجوهر الإلهى ، وهذا الناموس الأخلاقى الحى الإيجابى الفعال هو ذات الإله . وإذاً ، فلا ينبغى أن يحاول العقل الذهاب إلى ما وراء هذا الناموس ، ليبحث عن موجود آخر مغاير له يمكن أن يكون علة فى وجوده ، فهذا الناموس الأخلاقى هو عينه الموجود الأول الذى لا علة له ، ومعنى هذا أن الأخلاق والدين عنده شىء واحد ، فمن آمن بالإله ، وقدس الواجب ، فقد ساهم فى الحياة الأبدية مساهمة فعلية ثابتة . ولا ريب أن هذا لون من ألوان وحدة الوجود التى تستبدل النواميس الطبيعية بالناموس الأخلاقى .

غير أن فيشته لم يظل جامداً على هذا الرأى طول حياته ، وإنما عدل عنه إلى وحدة وجود ميتافيزيكية تقترب كثيراً من مذهب أفلوطين كما أسلفنا . فبدل أن كان يرى أولا أن الناموس الأخلاقى هو المشتمل على الجوهر الإلهى عاد فقرر أن الأحد المطلق هو الذى يحتوى الناموس الأخلاقى ، وأن العقل البشرى ليس إلا إدراكا إلهامياً فاض من ذلك الأحد « وأن النقاء أو القديسية والخير والجمال ليست إلا بروزاً مباشراً للجوهر الإلهى فينا ، وأن السعادة الأبدية العليا التى يذوقها الخاصة من البشر إنما هى الاتحاد بالأحد المطلق .

ج — رأى شلنج[1]

أما مذهب شلنج فيعرف لدى الباحثين باسم وحدة الوجود المثالية ، إذ أنه يقرر أن الإله هو وحده الكل ، وهو وحده الموجود ، وأن العالم ليس شيئاً ألبتة . ولهذا أطلقوا على مذهبه اسم «أكوسميسم» «acosmisme» أى مذهب

---

(١) شلنج هو فيلسوف ألمانى ولد فى سنة ١٧٧٥ وكان تلميذاً مختاراً من تلاميذ فيشته ، ومن أظهر مؤلفاته « الفلسفة والدين » وقد توفى فى سنة ١٨٥٤ .

جحود العالم الطبيعى ، وليس فى هذا المذهب مايسترعى الانتباه سوى مايصادفه الباحث بين ثناياه من تجديد فى نظرية الأفلاطونية الحديثة الخاصة بصدور العالم عن الواحد وتأثره بمذاهب « الجنوستيك » «les gnostiques» التى ترى انحدار كل الموجودات من الاحد الأول ، أو هُـويّها من لدنه إلى مقرها الأدنى الذى هى فيه الآن على حد تعبير زعمائها . والسبب الذى حدا شلنج إلى اعتناق هـذا الرأى هو أن نظرية الصدور المرتبى التى قالت بها الأفلاطونية الحديثة لم ترقه ، وكذلك فـكرة الخلق التى جاءت بها الأديان لم تُرْضِه ، إذ أنه أخذ يسائل نفسه فى تعجب قائلا : كيف يكون الـكمال المطلق مصدراً لهذا النقص المعيب بدون قطيعة حاسمة بين الطرفين ؟ ثم هو يعقب على ذلك بما ملخصه :

ولسنا نرى أن المراتب التى يضعونها بين الـكامل المطلق والناقص المُغْرِق فى النقص ، أو بين الإله والعالم تستطيع أن تنقذ الموقف ، لأن الهوة بين الطرفين المتباينين شاسعة المدى ، فالطرف الأول كمال تام مطلق أزلى أبدى ، بينما أن عالم الأحداث والظواهر شىء يشبه ألا يكون حائزاً حتى على درجة الحقيق .

وأخيراً يقرر أنه لا يستطيع أن يفهم أصل هذا العالم الحسى إلا على أنه هُوِىٌّ فجائى من لدن الأحد المطلق أى صدور مباغت انقطعت فيـه كل صلة بينهما فصار ببعده باطلا مطلقا ، وعدماً غير خليق باسم الـكائن ، ولهذا لايعترض بوجوده على فـكرة الوجود الواحد ، لأن الوجود المطلق قبل هُـوِى

---

(١) مذاهب الجنوستيك هى شيع متعددة ظهرت فى القرون الأولى بعد المسيح ، وكانت شبيهة بإخوان الصفاء من حيث زعمها أنها تستطيع التوفيق بين جميع الديانات عن طريق علم خفى بجميع الشؤون الإلهية .

العالم الحسى كان واحداً ، وبعد هُويه وانقطاعه المباغت لا يزال واحداً ، إذ أن هذا العالم المحس الهاوى ليس شيئاً ، وبالتالى ليس موجودا ، وإنما الموجود الأوحد هو الإله فحسب .

ولما اعترض على شلنج بأن نظريته هذه مظلمة معقدة أجاب بأنها على الأقل أوضح من نظرية الصدور الأقنومى ، ومن فكرة الخلق المباشر ، ولقد أجاب عن وجود الشر والدمامة والألم فى العالم الحسىّ بأنها نتائج ضرورية لبعده عن الكمال والخير وانقطاع الصلة بينه وبينهما ، وهذا تأييد آخر لمذهبه ، وإضعاف المذاهب الأخرى التى تقول باستمرار الصلة بين الإله وعالم الظواهر ، لا فرق فى ذلك بين الدينى منها والفلسفى ، غير أن هذه الوحدة فوق أنها مظلمة معقدة ـ كما يقول المعترضون على صاحبها ـ هى فى نظرنا متناقضة مضطربة ، وليس لها من المنطق سند يؤيدها أدنى تأييد ، إذ أن العالم المحس قبل هويه إما أن يكون مستقلا أو غير مستقل ، فان كان مستقلا فقد تحققت الاثنينية قبل الهُوِىّ ، وإن كان متحدا بالكل ، فكيف يقطع الكائن الصلة بينه وبين ذاته على هذا النحو الذى يصوره شلنج ؟ وكيف يتحقق الهوى المباغت إلا إذا وجد التبعض المنفرد بمنافاة الألوهية دون الفيض المرتبي الذى قالت به فلسفة الاسكندرية والذى لايلزم منه التجزؤ الذى هو النتيجة الحتمية لمذهب شلنج

وأخيرا نستطيع أن نقول فى غير مواربة : إن هذا الفيلسوف هو الذى هوى فى تفكيره ، لا العالم الحسى كما يزعم .

د — رأى هجل[1]

إن أهم الطوابع التى تطبع مذهب «هجل» فى وحدة الوجود هو أن الإله عنده ليس هو الموجود العام أو الموجود فى ذاته أو الجوهر ، وإنما هو على الأخص العقل المطلق ، ولهذا هو ينقد سپينوزا ، لأنه يعرف الإله بالجوهر ، ويقرر أن الجوهر ليس إلا جانباً من الفكرة الإلهية ، غير أنه بعد أن يقرر أن الإله هو العقل يعود فيتساءل عن هُوِيَّة هذا العقل ، ويتلخص منطقه فى هذه النقطة فى ثلاث مراحل .

الأولى : المثال ، والثانية : الطبيعة ، والثالثة : العقل . وبيان ذلك أنه لا حق إلا المعقول ، وأنه لا معقول فى الكائنات إلا مبدؤها وبالتالى : هو وحده الحق فيها . وإذا تأمل المرء فى هـذا المبدأ من حيث ذاته لم يجد أنه هو الأحد الذى قال به الإسكندريون ، ولاجوهر سپينوزا ، ولاالوحدة الميتافيزيكية التى قال بها ليبنيز ، وإنما هو المثال . غير أن هـذا المثال ليس هو الإله ؛ بل هو العلة المنطقية الأولى لـكل شىء ، وهذه هى المرحلة الأولى . وبعد ذلك يبرز المثال من ذاته أى تبدو كوامنه فيصير كائناً آخر غير ذاته الأولى وهو الطبيعة وتلك هى المرحلة الثانية ، ولا ريب أن فى هذه الصيرورة من الظلمة والتعقد ما دفع شلنج نفسه إلى السخرية من هجل وإن كان مذهبه ليس أوضح من

---

(١) هجل هو فيلسوف ألمانى شهير ولد فى سنة ١٧٧٠ وقد كان لفلسفته أثر بارز فى تطور العقلية الألمانية ، ومن أظهر مؤلفاته كتاباه : « المنطق » و « مبادئ فلسفة الحق » وقد توفى فى سنة ١٨٣١

ذلك كما رأينا آنفاً . وأياما كان فإن هذه الطبيعة تعود متجهة إلى ذاتها فى صورة إدراكية محضة ، وإذ ذاك فقط تتحقق الألوهية الكاملة أو العقل التام الإدراك أو المثال المنعكس على ذاته ، أو المثال عند ما يعرف نفسه ويدرك كنهه ، وهذه هى المرحلة الثالثة . وينبغى أن يتبين من هذا أن الإله عند هجل ليس هو المثال فحسب كما فهم فريق من العلماء ، ولا الطبيعة كما خيل إلى فريق آخر ، وإنما هو العقل المطلق أى المثال بعد أن يعقل ذاته على حقيقتها . ويبدو أن المثال لا يدرك ذاته ولا يبلغ كماله إلا فى النفس الإنسانية حيث يستكمل العقل أرقى مراتبه ، ومعنى هذا أن إدراك الإله لذاته ليس أكثر من إدراك الإنسان للاله ، وأن العقل المطلق ليس له إلا صور ثلاث وهى : الفن والدين والفلسفة . وبقدر انتشار هذه الصور الثلاث فى الإنسانية يتحقق الإله فيها . وأخيراً يجزم فيلسوفنا بأن الفلسفة نفسها قد اجتازت ثلاث مراحل متتابعة ، أرقاها مذهب هجل ، والنتائج التى استنبطها الباحثون من هذا التقرير فى سخرية لاذعة هى أن أسمى إدراك إنسانى للإله هو إدراك هجل ، ولما كان إدراك الإله لذاته هو عين إدراك الإنسان للإله فقد نتج أن الإله هو هجل .

ومن هذا يتضح أن مذهب هجل هو وحدة وجود من نوع شاذ ليس له مثيل بين جميع القائلين بالوحدة من القدماء والمحدثين ، إذ أن الإنسان عنده هو أكمل الصور التى يتجه إليها الكمال الإلهى كغايته المرموقة ، ولا جرم أن ما يلمحه الباحث من هذه الفكرة هو رمى صاحبها بالصعود بالإنسان إلى أعلى آواجه ، والسمو به إلى أرفع مستوياته ، وتلك وجهة نظر كغيرها خليقة بالتأمل حيناً وبالنقد حيناً آخر .

براهين وجود الإله عند الوحديين

تمهيد :

يلاحظ الباحثون المعنيون بتاريخ الفكر البشرى أن براهين وجود الإله لدى أشياع مبدأ وحدة الوجود أكثر بساطة وأشد إيجازا منها لدى أنصار مذاهب المُفارَقيَّة ، لأن الأمر عند أولئك لا يتعلق بالتدليل على وجود موجود مجرد كامل التجرد أسمى من العالم ، وليس بينهما من صلات سوى علائق المدبِّر بالمدبَّر ، وإنما هو يرمى إلى إثبات وجود مبدأ الوحدة المطلقة التى بها الكون وهى قارة فيه تدبره وتقرر مصيره .

ومهما يكن من الأمر فإن أكثر زعماء مبدأ وحدة الوجود قد عنوا على الأخص بالبرهانين التجردى والطبيعى ، واعتبروهما أساساً جوهرياً لتدليلاتهم ولهذا لا نرى بدا من مسايرتهم فى هذه السبيل ما دمنا الآن بصدد تعقب منتجاتهم بالإيضاح والنقد والتعليق ، وإليك البيان التالى :

١ — البرهان التجردى

يعد « سبينوزا » — من بين أشياع وحدة الوجود المحدثين — أبرز الذين لجئوا إلى البرهان التجردى ، وقد صاغه صياغة خاصة يمكن أن نترجمها فى العبارات الآتية : « إذا كانت المقدرة على الوجود المستغنى قوة ذاتية فى الموجود لزم أن يكون فى هذا الموجود من قوة ذاتية بقدر ما فى طبيعة وجوده من تحقق

فعلى ، وهكذا يكون الموجود اللامتناهى المطلق وهو الإله ، له من ذاته قوة على الوجود المستغنى غير متناهية بالإطلاق كذلك ، وهذا يقتضى أن يكون موجودا بذاته وجودا حقيقيا مطلقا[1] » .

وكما استعمل سپينوزا هذا البرهان التجردى استعمله هجل أيضاً ، ولكن ينبغى أن نلاحظ بدياً أن طليعة ما امتاز به هجل فى هذا الموقف هو رده على « كانْت » فى نقده البرهان التجردى ، ونحن نحسب أنك لا تزال تذكر ما أشرنا إليه فى أحد هذه الفصول ـ حين عرضنا لتدليل الإلهيين المفارقيين ـ من أن « كانْت » قد وجه إلى هذا البرهان مثالب لاذعة ، فرماه بالخلط بين الوجود العقلى والوجود الفعلى ، وزعم أنه لم يثبت إلا الأول دون الثانى ، ومثل لذلك بأن ألف قطعة من العملة فى الذهن ليست هى عينها فى الواقع ، ولا يقتضى وجود الأولى وجود الثانية ، ولا يحقق ما لها من نتائج وآثار ، فانبرى له هجل وجعل يهاجمه فى عنف مقررا أن تمثيله هـذا مسف متهافت لا تستسيغه إلا العقليات الساذجة ، ثم أردف حكمه هذا بقوله : « إن هذه الملاحظة العامية من النقد « الكانتى » ـ وهى أن وجود الكائن وماهيته شيئان متمايزان ـ يمكن أن تهز العقل وتحدث فيه اضطرابا ، ولكنها لن تقوى أبدا على أن تقف تلك الحركة التى بمقتضاها يصدر العقل عن فكرة الإله متجهاً إلى غاية الإيقان بوجوده الفعلى ، ولا جرم أن هذا الاتجاه الذى يسلكه الفكر عن طريق تلك الحركة هو وحده الاتجاه المستقيم ، إذ أنه فى جانب الإله وحده تكون الفكرة والوجود والماهية عين الموجود وهذه الوحدة بين الوجود والموجود هى الذات الإلهية.

---

(1) Spinoza, Ethique, livre 2, prop 11.

ب — البرهان الطبيعى

كما صاغ سپينوزا البرهان التجردى صياغة خاصة قد صاغ أيضاً البرهان الطبيعى صادرا فى هذه الصياغة عن ذات الأساس الذى أبنا لك آنفاً أنه مسلم عنده فقال : « إذا كانت المقدرة على الوجود قوة ذاتية فى الموجود ، وإذا كان ما يوجد الآن على سبيل وجوب الوجود (وكل كائن عنده فيه شىء من وجوب الوجود) ليس إلا كائنات متناهية ، لزم أن تكون الكائنات المتناهية أشد قوة من الكائن اللامتناهى المطلق الذى نفرض أنه موجود ، ولما كان ذلك غير قابل للمعقولية ، فقد تحتم أحد أمرين ، وهما : إما أنه لا يوجد شىء ألبتة على سبيل وجوب الوجود ، وإما أنه يوجد كائن لامتناه مطلق فى اللانهائية واجب الوجود . ولما كان الأول باطلا لاستحالة أن تكون كل الموجودات من غير استثناء ممكنة لما يترتب على ذلك من استحالة وجودها الذى يفتقر إلى موجود فعلى خارج عن دائرة الإمكان لتسييرها من القوة إلى الفعل ، ونقلها من الإمكان المحض إلى الوجود الحقيقى ، فلم يبق إذا ، إلا الأمر الثانى[1] » .

أما هجل فيمكن أن نجمل تجديده الذى استحدثه فى هذا البرهان فأضافه إلى منتجات أسلافه فى أنه دافع عن طريقة الصعود من المحس إلى المعقول ورد عنها تلك المهاجمات العنيفة التى سددها إليها خصومها ، إذ أعلنوا أن الأدنى لا يصلح لأن يتخذ شاهدا على وجود الأعلى ، فأجابهم هجل بقوله : إن البرهان الطبيعى هو أحد المناهج التى تنير للعقل سبل الصعود بأفكاره فى سلسلة الموجودات المتراصة المتماسكة عن العالم المحس المتناهى إلى فكرة اللامتناهى .

---

(1) Spinoza, Ethique, demonstration 3 .

— ٥ —

معضلات ناشئة عن الوحدية

سجل تاريخ الفكر عددا غير قليل من المعضلات نبتت وترعرعت حول مبدأ وحدة الوجود ، وقد أردنا أن نشير هنا إلى أهمها وأجدرها بالعناية والنظر فيما يلي :

١ — تهمة الإلحاد

وقد استنبطها خصوم هذا المبدأ من أساسه الجوهرى ، وهو وحده الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يحيل القيام بالذات أو الاستقلال عن هذه الأجزاء فى رأى فريق من الوحديين ، ويجعله ممكناً منطقياً فحسب ، ولكنه لا يقع ألبتة فى نظر فريق آخر منهم ، ولا ريب أن فى هذا تقديساً للطبيعة وشبه جحود للألوهية ، أو قل : إنه جحود محجب يبدو فى صورة التأليه . ويرى بعض الناقدين أن هذه التهمة خاطئة من أساسها ، إذ أن هذا التمليل — على هذه الصورة العامة — هو من إلقاء الكلام على عواهنه ، لأن مذهب سپينوزا مثلا وهو من أعيان الوحديين المحدثين ينعطف إلى ملاشاة الطبيعة فى الألوهية إلى حد حمل هجل على أن يقول : إن مذهب سپينوزا جحود للطبيعة «acosmisme» أى على عكس مارُمِىَ به الوحديون من جحود الألوهية وإفنائها فى الطبيعة . ومن آيات تبرئتهم من هذه التهمة أيضا ما يقوله « دونان » «Dunan» فى كتابه « محاولات فى الفلسفة العامة » وهو : « إن الوحديين

فيما نرى قد انخدعوا فى الأوصاف الحقيقية لطبيعة الإلهية ، ولكن ذلك لا يحول بيننا وبين الجزم بأنهم يقرون بالإله إقراراً جد حقيق ، بل يمكن أن يقال : إنهم يغالون فى ذلك مغالاة تزيد على المألوف مادامو يرون أنه هو العلة المباشرة لكل ما يحدث فى العالم من غير استثناء . وقد أخذ عليهم هذا وجعل من أخطائهم الأساسية أنهم بهذه الجبرية قد أفرطوا فى القول بمحو الأفراد أمام الإله[1] » .

ب — نبذ فكرة الخلق

على أنه إذا أمكن تبرئة أشياع وحدة الوجود من تهمة الإلحاد ، وهذا حق ، فإنه من غير الممكن أن يبرءوا من نبذ فكرة الخلق ، إذ هم يصرحون بهذا النبذ فى جميع أجزاء مبدئهم ، بل إنه دعامته الأساسية ما دام أن أصل مذهبهم هو الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، لأن الخلق من عدم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، وبالتالى يقتضى تعدد الوجود ، وهم يقولون بالوحدة المطلقة ، فلو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أنفسهم . ولسنا ندرى — كما يلاحظ الأستاذ «ديلبوس» «Delbos» — كيف استساغ الوحديون أن الجوهر الإلهى اللامتناهى — بدل أن يحوى فى ذاته كل قوته المنتجة — هو يبرزها وينشرها فى طائفة من الكائنات الشخصية .

---

(1) Dunan, Essai de philosophie générale, p. 605.

المظهر التنسكي لفكرة الألوهية

تمهيد :

الآن ، وبعد أن عرضنا فى الفصول السالفة فكرة الألوهية من خلال مظهريها الاجتماعى والفلسفى ، فقد كان لزاماً علينا أن نلم بها فى مظهرها الثالث وهو المظهر التنسكى ، وينبغى أن نلمع بادىء ذى بدء إلى أن الألوهيــة تبدو من ثنايا هذا المظهر كأنها تمثل ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقا ـ إلها لا يحد بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية ، والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى دخيلة النفس فيغمرها فى حالة غـير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة فى النوع السالف .

ومن هذا التصوير الخاص الذى يتباين مع تصوير المظهرين الأول والثانى لفكرة الألوهية يَبين أن أول ما يجب على الباحث فى هذا الصدد هو إيضاح العلائق بين هذا المظهر وسالفيه ، وينحصر ذلك فى نقطتين . أولاهما كيف أنه يمتاز عما عداه ، وثانيتهما كيف أن التقاليد الدينية أيا كان نوعها قد أثرت فى التنسك تأثيراً بارزاً وإليك البيان :

— ١ —

نظرة عامة

ا — مميزات المظهر التنسكى

يمتاز هذا المظهر عن المظهرين الاجتماعى والفلسفى بعدة مميزات جوهرية ، من أهمها ما يلى :

(١) إن الإله الذى يشعر المتنسكون بوجوده فى دخائل أنفسهم ، ويجزمون بأن قلوبهم على أتم اتحاد به تناجيه على ممر اللحظات ، هو إله دائم الاتصال والفعل ، وهو بهذا يختلف عن الإله الذى يجزم الفلاسفة بأنه فى آواج التجرد وأن تدبيره هذا العالم لايحول دون أن يكون منه على أتم مفارقة . ومما يطبع هذه الميزة التنسكية بطابع خاص هو الإلحاح على محو كل رمز حسى ، وإزالة ما عسى أن يعلق بالأذهان من قيم للمحسات من جهة ، وتقرير وجود الاتصال المباشر بين الروح البشرية وبين جوهر الموجودات من جهة أخرى . والمتنسك بهذا لا يرى أنه أقل إحاطة وإدراكا للألوهية من الفيلسوف ، وإنما هو على العكس من ذلك يعتقد أنه أكثر منه إحاطة وأوسع معرفة ، ولكن هذه المعرفة لا تنال بالتعقل والتدليل ، ولا يتوصل إليها بالأقيسة المنطقية ، وإنما تنبثق من لدن الاتحاد المفعم بالحب ، ويتلقاها المتحد بالذات الإلهية تلقياً مباشرا لا عن طريق الأساتذة أو الموقفين . وفى ذلك يقول پاسكال : « إن الإله هو

إله إبراهيم وإسحق ويعقوب ، لا إله الفلاسفة والعلماء » ومعنى هـذا ـ فيما يرى الأستاذ « بلونديل » «Blondel» فى رسالته إلى الأستاذ « لالاند » «Lalande»» أن إله ابراهيم هو الموجود الخـفى الخيّر الذى يوحى إلى البشر شيئا من كمالاته التى لا يسبر غورها ، والتى لا يمكن أن تدرك بالعقل وحده ، والتى ليس مبـدأ الحـكمة تجاهها إلا الرهبة والتواضع ، ولـكن هذا الإله بإيحائه أسراره إلى الانسان هو فى الوقت ذاته يدعوه إلى الأخذ بنصيب من ألوهيته نفسها ، وإلى تغيير منزلتـه التى هى بالطبع منزلة العبودية المخلوقة ، واستبدالها بنوع من الصداقة أو التبنى الما بعد الطبيعى ، وهو يأمره أن يحبه لأن الإله لا يمنح ذاته إلا لمن يمنحه كليته .

أما إله الفلاسفة والعلماء فهو موجود العقل الذى يدرك أو يفترض بمنهج فـكرى ، والذى يعتبر كمبدأ للإيضاح أو للـكينونة والذى يزعم الإنسان فى غرور ، أنه يحده بل يجعله ينفعل كأنه ـ فى تمثله إياه ـ شىء يمكن الاستيلاء عليه . والفـكرة الأساسية من هـذا هى أن الإنسان يعتبر الإله كأنه وثن لو أنه حصره فى جعله إياه موضوعا للمعرفة فحسب ولم يحتفظ له بعمله الجوهرى الخاص به فى تبادله معنا العلاقات التى توحدنا به . ولا جرم أن إله إبراهيم هو فى الوقت ذاته السر الحى الذى يبدو ويتمثل فى الوحى ، وهو الذى ينتقل عن طريق الروايات الدينية ، والذى يتقرب من الانسان أو يقربه إليـه بوساطة العهد الذى يدعوه إليه ، وهو الذى يعده بالحب ويطلبه منه فى التبنى الإلهى[1] .

---

(1) Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, page 163.

(٢) إن هذه الفكرة الباطنية التي يرسمها المتنسكون للألوهية قد تتعارض أشد التعارض مع الفكرة الدينية التي ترويها التقاليد للتأليه ، فمن ذلك مثلا ما يحدثنا به كتاب « التقيُّل بالمسيح » وهو أسمى وأشهر كتاب في التنسك المسيحي إذ يقول : « لا يكلمنى موسى ولا أى نبي من أنبيائك ، ولكن تكلم أنت يامولاى ، يا إلهى الملهم والمنير لجميع الأنبياء ، لأنك – منفرداً وبدونهم – تستطيع أن تعلمنى أكمل تعليم ، ولأنهم بدونك لا يستطيعون شيئا . نعم إنهم يستطيعون أن يسمعوا غيرهم كلمات ، ولكنهم لا يمنحونهم روحها ، أى إنهم يُعَلِّمون حرفيتها ، ولكنك أنت تكشف معانيها[١] » .

(٣) إن أكثر علماء النفس – كما يلاحظ الأستاذ « ديلاكروا[٢] » «Delacroix» – قد اتفقوا على أن أعظم أفذاذ المتنسكين لم يهتموا بالنظريات أو بالتعاليم الدينية الظاهرة إلا اهتماما عرضيا ، لأن أحوالهم الباطنية لا يمكن أن تتابع تلك التعاليم والتأويلات البشرية التي تَنْصَبُّ عليها في تفاصيلها التي إذا قاسوها بأحاسيسهم النفسية بدت لهم فاترة كأنها مفقودة الحياة .

(٤) إن الديانات عند ما تصل إلى أرق آواج كمالاتها – فيما يرى العالم النفسى الفرنسى الكبير الأستاذ « ريبو » «Ribot» – يوجد فيها حتما ذلك التعارض الصريح بين المذهبية المحددة الصلبة التي تمتاز بوضع قواعد عامة يخضع لها كل المؤمنين على السواء بدون تمييز ولا تفريق، وبين التنسك[٣] .

---

(1) Imitation de Jésus-Christ, livre 3, chapitre 2.

(2) Delacroix, Les grands mystiques chrétiens, p. 356.

(3) Ribot, Psychologie des sentiments, p. 321.

ونحن لا نجد عسرا فى الميل إلى رأى الأستاذ « ريبو » لأننا إذا نظرنا فى المسيحية الغربية على الأخص نظرة فاحصة ألفينا الخلاف بين المتمذهبين والمتنسكين من أتباعها قد بلغ من السعة والأهمية حدا حمل مؤرخى الحركة العقلية المحدثين على إفراد فصول خاصة من كتبهم لإيضاح تلك المعارضات التى اشتعل أوارها بين الفريقين فى العصور الوسيطة ، وفى عهد النهضة وفى العصر الحديث ودفعهم إلى الموازنة بين آراء كل تلك الطوائف موازنة علمية دقيقة تسمح للباحثين بالحكم والترجيح . وإذا أغضينا عن المسيحية ونظرنا إلى العصور الإسلامية هالتنا تلك المعارك الحامية الوطيس التى احتدمت بين الظاهريين والباطنيين ، أو بين الشريعة والحقيقة على حد تعبير المتنسكين من المسلمين ، ولو أن لهذه المعامع العقلية النظرية من جهة ، والبصيرية الإشراقية من جهة أخرى مجالا غير هذا المجال سنمر به فى حينه .

ب ــ أثر الديانات فى التنسك

إذا كانت ملكة التريض التنسكى لا تتكون حقا إلا من استعدادات ذاتية فطرية ، فان الذى لا ريب فيه ــ كما يلاحظ الأستاذ « بيلو[1] » «Belot» ــ هو أنه هو من غير الممكن أن تظفر تلك الملكة بوجود واقعى فضلا عن أن يكون لها سلطان حقيقى يضع قواعدها وينظم أنهاجها إلا إذا اعتمدت على ديانات ثابتة محددة ، إذ لولا أثر التعاليم الدينية الظاهرية فى نفوس المتنسكين لما

---

(1) Belot, dans le Traité de psychologie de G. Dumas, tome 2, p. 272.

استطاعوا ـ عن طرق مناهجهم الخاصة ـ كشف الحقائق التى أنبأت بها الديانات . وإذاً فليست الفكرة التنسكية عن الألوهية أقل من الفكرة الفلسفية تأثرا بالنتائج الاجتماعية ، وإذا ثبت ذلك فلم يكن بد من أن تنشأ عن هذا المظهر التنسكى ـ وقد اختلفت مبادئه وعوامله ـ صور متباينة الألوان ، متعارضة المرامى والغايات ، وأن ينحو كثير منها نحو الفلسفة الإلهية ، وهاك نموذجا من تلك الصور :

— ٣ —

فى العصور الوسيطة

١ — عند المسلمين

يرجع التنسك فى الإسلام إلى عهد النبى حيث تنسك من الصحابة أبوذر، وحذيفة ، وأويس ، وصهيب ، وقد كانوا يدعون منذ نشأتهم إلى النصف الأخير من القرن الثانى بالزهاد أو العباد أو النساك أو البكائين أو الوعاظ ، ولم ينكر عليهم هذا الزهد أحد لا صاحب الشريعة ولا أصحابه ، بل أقروهم على خطتهم وفضلوهم على المستمتعين المتلذذين ، واعترف لهم كثير من الصحابة بكرامات ومعارف خفية لا تتاح لعامة المسلمين ، وقد أسهب الذين كتبوا بتوسع عن الصوفيين فى ذكر هذه المعارف وتلك الكرامات ثم أيدوها بالآيات والأحاديث وأنباء السلف من الصحابة والتابعين .

غير أن هذا التنسك قد ظل عملياً نقياً لا نضال بينه وبين تعاليم الإسلام حتى جدّ من المشاكل العلمية ، والاحداث الاجتماعية ، والعوامل الداخلية والخارجية ماحوّله إلى تنسك نظرى اعتمد على بعض الآراء الدخيلة على الإسلام فوقعت تلك الاصطدامات العنيفة التى سجلها التاريخ بين المتنسكين والفرق الأخرى من المسلمين . وبيان ذلك أنه لم يكد المتنسكون يساهمون فى المجادلات العنيفة المستمرة بين الفرق حتى اقتنعوا بأن العقل البشرى قد عجز عن حل مشاكل الكون ، وأن المتكلمين لم يزيدوا بمناظراتهم عقدة الوجود إلاصعوبة

وإشكالا ، وأنه لم يبق لكشف هذا السر إلا طريق واحد وهو طريق النور والبصيرة ، وهذا لا يتيسر إلا بالعبادة المخلصة وبإزالة حجاب المادة الكثيف القائم بين الإنسان وخالقه ، وبقطع علائقه بعالم الشهادة والملك ، وخلوصه إلى عالم الغيب والملكوت . كل ذلك لا يتم إلا باحتقار هذه الحياة وماتزخر به من أفانين المتع وضروب الملذات ، وهذا كله حسن لا بأس به إلا من ناحية إضعاف الشوكة الإسلامية التى أمر الوحى بأن تظل قوية عزيزة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » . ولكن المسلمين - مع وجود هذه الروح المضعفة للقوة فى تعاليم المتنسكين - لم يحنقوا عليهم لهذا الزهد ولم ينكروه عليهم ما دام النبى وأصحابه قد أقروا أصله ، فظل لهم المقام الأول فى نفوس عامة المسلمين وخاصتهم إلى أن ظهر ماأسميه « التصوف النظرى » وهو آراؤهم المؤسسة على وحدة الوجود والحلول الآتيين من الفلسفة الهندية والأفلاطونية الحديثة والتى عدها المسلمون خطراً على دينهم واضطهدوا القائلين بها ، وقتلوا الحلاج من أجلها .

نشأ التصوف النظرى إذاً عندهم من الآثار الدخيلة مضافة إلى مبدأ وجوب ملازمة العبادة الخالصة وضرورة التحرر من نير الشهوات . ومجمل ذلك أنهم أيقنوا بأن العبادة المخلصة المتحمسة توجد فى النفس ما يسميه المتصوفون بـ « الفوائد » وبأن علم القلوب ينشىء فيها المعرفة التى تقتضى ضرورة انسجام الإرادة مع الفيض الممنوح .

وعندهم أن علم القلوب هو الذى يرسم طريق السفر نحو الإله ، ويحدد مقامات هذا الطريق وأحواله ، ولا تخرج هذه المقامات وتلك الأحوال عن

فضائل مكتسبة وأفضال ممنوحة . وقد اختلف المتصوفة فى تحديد المقامات والأحوال ، ولـكنها لا تخرج عند الجميع عن أمثال هـذه المعانى : الصبر ، التوبة ، التوكل ، الرضى .

وغاية هـذا السفر عند المتصوفة هى الوصول ـ بعد التخلص من علائق المادة وغواشى الحواس ـ إلى الإله الحق الذى تصبو إليه الأرواح ، ولـكن لـما لم يمكنهم وضع حد لا يتنافى مع العقيدة لهذه الحالة الخاصة ، فقد لجئوا إلى تعبيرات المتكلمين المعروفة فى عصرهم ، فأدخـل شقيق إلى التصوف « التوكل » وأدخل ذو النون والبسطامى « الفناء » وابن كرام وذو النون « المعرفة » وأدخل الخرّاز « عين الجمع » والترمذى « الولاية » ، ولـكنهم أساءوا استعمال هذه الـكلمات كما يرى الأستاذ «ماسينيون» « Massignon » وفوق ذلك فانهم بعملهم هذا قد أسقطوا التنسك الإسلامى فى فخ «ميتافيزيقية» المتكلمين المادية المنشأ المؤسسة على نظرية « الذر » المتخبط بعماء ، والمقود بالمصادفة المحضـة ، والتى تقتضى بالضرورة جحود روحانيتها ، والتى دفعت معتنقيها إلى الخلط بين وحدة الموجود والوحدة العددية. وهذا يوضح كيف أن النظريات الصوفية لم تـكد تنشأ حتى وجد فيها الاستعداد الـكامل للهُوِىّ فى الحلولية .

غير أنه لم يكد القرن الرابع يحل حتى كانت الفلسفة الهيلينية قد عملت عملها فى البيئات الإسلامية ، فسمح ما استحدثته فى لغة العرب من تعبيرات ميتافيزيقية مضبوطة للصوفية بأن يستولوا على ما يحتاجون إليه فى نظرياتهم فصرحوا بلامادية الروح ، وتحدثوا عن الفـكر العامة والعلل والمعلولات ،

وماشا كل ذلك ، ولكن لما كانت هذه المفردات الميتافيزيقية منتثرة فى مختلف المؤلفات الفلسفية ، وممتزجة بالمثل الأفلاطونية ، والانبثاقات الأفلوطينية ، فقد لجأ المتصوفون إلى البحث عنها فى هذه المطولات ، فتأثروا بنظرياتها أثناء بحثهم فيها ، وقد ظهر هذا الأثر على الأخص فى آرائهم عن الصلة الإلهية حيث انقسمت إلى ثلاثة أقسام :

الأول « اتحادية » ابن مسرّا والفارابى وإخوان الصفاء . ومجملها انطباع العقل الفعال الذى هو الفيض الإلهى فى النفس السلبية .

والثانى « إشراقية » السهروردى الحلبى ، والدوّانى ، وصدرالدين الشيرازى وهى تتلخص فى « تجوهر الروح » .

والثالث « وصول » ابن سينا وابن طفيل وابن سبعين الذى يقرر أن النفس بوصولها إلى الإله تدرك وجودها التام الذى لا يقبل التبدل .

أخذت هذه النظريات الثلاث تمتزج وتتطور حتى انتهت إلى وحدة الوجود المغالية التى أطلق عليها خصومهم من أجلها اسم « الوحدتية » . وقد زعم متأخرو الصوفية أنهم تلقوا وحدة الوجود عن بعض آيات القرآن ، وعن تعبيرات الزهاد الأولين ، وعن قول الأشعرية بأن جميع الحوادث الكونية أفعال إلهية محضة ، وعن عبارات البسطامى والحلاج وأمثالهما من الوحديين الذين لم ينقصهم فى هذا المذهب إلا الاسم الفنى ، ولكنهم استمدوها فى الحقيقة ـ فيما يرى الأستاذ « ماسينيون » ـ من مزج فكرة النور المحمدى الذى هو عند الكثيرين مبدأ الخلق بفكرة العقل الفعال الهيلينية . ويقرر هذا

الأستاذ أن ابن عربى هو أول من صرح تصريحاً قاطعاً بهذا المذهب[١] وأعلن أن جميع الكائنات انبثقت عن العلم الإلهى الذى سبق وجودها فيه ـ وهو المعروف بالثبوت ـ وجودَها الخارجى، وأن الأرواح بعد الموت تعود إلى الجوهر الإلهى ، وأن الفرغانى والجيلى لم يدخلا على هذه النظرية إلا تعديلات طفيفة وأنها لا تزال إلى اليوم عقيدة المتصوفين الإسلاميين ، كما لا تزال موضع تغنى الشعراء الفارسيين ، بل إن الكورانى والنابلسى قد أهاجا فى القرن السابع عشر سخط أهل السنة حين أعلنا أن وحدة الوجود هى المعنى الصحيح الدقيق الذى ينطبق على وحدانية الإسلام ، وأكثر من ذلك أن الجيلى وابن عربى قد قررا أن (الشهادة) معناها حلول الإله فى جميع مخلوقاته ، وهذا يقتضى أن تكون مجموعة الكائنات فى جميع أحوالها جديرة بالعبادة . ولهذا حكم الجيلى برد اعتبار إبليس ، وحكم العربى برد اعتبار فرعون[٢] .

أما نحن فنرى من البواعث التى حملتهم على تشرب فكرة وحدة الوجود أنهم لما اعتقدوا أن أسلافهم قد اتصلوا بعالم الملكوت على أثر قطع علائقهم بالمادة ، أيقنوا أن المادة لم تكن إلا حجاباً بين الفرع الذى هو النفس البشرية والأصل الذى هو الإله . وإذا كان ذلك هكذا ، كان الكل صادراً عن البارى ، وما عاد إلى مصدره استضاء ، وما ابتعد أظلم ، وما منشأ ظلمة المادة إلا ابتعادها عن مصدرها الذى هو الكل الأوحد . ولاريب أن هذا هو مذهب الأفلاطونية الحديثة وقد أدخل عليه المتأخرون منهم بعض تغييرات أخذوها من فرقتى :

---

(١) هو مذهب وحدة الوجود وقد أبنا رأى ابن عربى فيه حين عرضنا للوحديين فى العصور الوسيطة صفحة ١٤٠ ومابعدهامن هذا الكتاب.

(2) Encyclopédie de l'Islam, vol. 4, p. 717-718.

بالاسماعيلية والرافضة مثل القول بقطب القطوب المتصرف فى شؤون الكون وما شا كل ذلك . وفى هذا يقول ابن خلدون :

« إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف ، وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملئوا الصحف منه مثل الهروورى فى كتاب « المقامات » له وغيره ، وتبعهم ابن العربى وابن سبعين وتلامذتهما : ابن العفيف ، وابن الفارض ، والنجم الإسرائيلى فى قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية والمتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهب لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه : رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان[١] » .

ب — عند المسيحيين

من أبرز الحركات التنسكية التى بدت فى بلاد الغرب فى العصور الوسيطة ما يدعونه بالتنسك الديرى ، وهو ثمار تلك الشعلة الروحية العظمى التى اعتاج أوارها فى الأديرة ، وأخذت تنمو وتعم حتى كان لها ذلك الأثر التاريخى الرهيب فى إضعاف تقدم الفكر والقضاء على روح النقد . ومن أشهر أعلام تلك الحركة ودعاتها فى القرن الثانى عشر القديس « برنار » «Saint Bernard» مستشار

(١) أنظر صفحتى ٤١٢ و ٤١٣ من مقدمة ابن خلدون .

البابا أوجين الثالث وأحـد أفذاء خطباء الحرب الصليبية الثانية ، فمند هذا الناسك الملتهب الروحانية تتمثل جميع الفلسفة ، بل تنحصر فى حب الله للإنسان ذلك الحب الإلهى الأعلى الفياض هو الذى يجتذب البشر إلى التفانى فى مصدرهم الأعظم . وهو يرى أن الله ـ لحبه الأكمل لبنى الإنسان ـ قد جعـل مصير البشرية إلى السلام ، غير أنه منح الإنسان إرادة حرة فهوت إلى الآثام والنضال والتحاقد والتباغض ، وانحدرت نحو الحيرة والقلق ، ولـكن المؤمن الحق قد أوتى المقدرة على إنقاذ روحه من هذه الهلـكة البشرية العامة بالتقيل بالمسيح . وبهذا لا تـكون الحياة المسيحية الحقيقية شيئاً آخر غير تصوير هذا الطريق القاسى الذى يبدأ من التأمل فى أنفسنا وفى الـكون وفى الله ، ليصل بديا إلى الشهود الذى ليس إلا إدراكا يقينياً منزهاً عن الريب لحقيقة الحقائق ثم ينتهى أخيراً إلى الغيبوبة التى تتجرد فيها النفس عن كل العلائق البدنية فلا تحس كأنها هى ، وإنمـا تشعر بأنها حملت حملا إلى اللذة القصوى بالتلاشى فى الوجود الأسمى .

ولا ريب أن ذلك إدراك تقليدى للحياة الباطنية يصعد فوق سلم الماضى إلى عهد أفلوطين ، بل إلى عصر فيلون وهو صورة صادقة للتنسك العملى الذى ليس فيه أثر للنظر العقلى ، ويمكن أن يوصف بأنه قانون للنفوس لا يعتمد ألبتة على فهم عقلى للـكون .

وفى القرن الرابع عشر نشأ لون آخر من التنسك ولاسيما فى ألمانيا ، ومن أشهر دعاته الأستاذ[1] « إيكارت » «Maitre Eckart» وتشبه أفـكاره فى كثير

---

(١) الأستاذ إيكارت هو راهب دومينيكاني ألمانى ولد فى سنة ١٢٦٠ ، وقد أمضى جزءاً كبيراً من حياته فى مناضلة الفرانسيسكانيين ، وأخيراً تغلبوا عليه فأقنعوا السلطة الدينية فى روما بإدانة ثمان وعشرين فـكرة من أفـكاره . ثم توفى فى سنة ١٣٢٧ .

من أسسها وجوانبها الجوهرية أفـكار أفلوطين . فهو يقرر أن الإله هو فوق الوجود ، وأنه ليس هذا ولا ذاك ، وأنه فى كل شىء ، وإذا كان كل شىء منبثقا منه ، فـكل شىء راجع إليه . وبالإجمال تتلخص ميتافيزيقية إيكارت التنسكية فى ذلك الجحود الصارم للتشخص ، وهو الذى يجهر به إذ يقول : إن كل شخص عَرَضٌ ، ولما كان كل عرض مسبوقا بعدم ، فقد وجب وضعه فى فصيلة العدميات . ولهذا لا يمكن أن نتصور وجود كائنات متناهية مشخصة مشتملة على حقائق بالمعنى الذى يطلق من هذه الـكلمة على الحقيقة الإلهية .

على أننا إذا محونا هذا العرض العدمى وهو التشخص ، كان الوجود كله واحداً ، وإذا عرفنا أن الوحدة هى الحقيقة الوحيدة الثابتة ، وأن التشخص عارض باطل ، فقد وجب علينا أن نتخلص من الباطل إلى الحق ، وليس لهذه الغاية إلا طريق واحـــــد وهو التنسك ، وهكذا يكشف التنسك حقائق الـكون ، وبهذا يكون مذهب الأستاذ إيكارت نوعاً من التنسك النظرى.

وفى ذلك العصر تقريباً ظهر كتاب « التقيل بالمسيح » ولا يعرف مؤلفه بالتحديد ، وإنما يعزوه أكثر المؤرخين إلى راهب هولاندى يدعى « توماس اكامبيس » Thomas a Kempis (١٣٨٠ — ١٤٧١) وقد ذهبت أقلية منهم إلى أن مؤلفه هو ذلك العالم الشهير « جيرسون » Gerson الذى كان من أعلام عصره فى جامعة باريس (١٣٦٢ — ١٤٢٨) . وسواء أصحت هذه النسبة أم لم تصح ، فإن ذلك العالم العظيم قد كتب فى كتبه الأخرى التى ثبتت نسبتها إليه أن العلم الالهى الحق يدرك عن طريق التأمل فى الخطايا والندم على وقوعها ، وعقاب النفس بالحرمان وأنواع التهذيب الأخرى على

ما فرط منها أكثر مما يدرك بوسائل البحث البشرى . ولهذا كان التنسك دائما هو المنهج التأملى المرتبط بالتقدم الروحانى الذى ينتهى إلى الاتحاد بالاله الأعظم المفيض لجميع المعارف .

ومن دراسة منتجات أعيان المتنسكين فى العصور الوسيطة ، وفى عصر النهضة سواء منهم من ذكرنا أسماءهم أو من لم نذكر كـ « چان تولير » Jean Tauler الألمانى (١٣٠٠ — ١٣٦١) والقديس «چان دى لا كروا» Saint Jean de la Croix الاسبانى (١٥٤٢ - ١٥٩١) والقديسة« تريزة دى أڤيلا » Sainte Thérèse d'Avila الاسبانية الشهيرة (١٥١٥ — ١٥٨٢) يتبين لنا أنهم مجمعون على أن الغاية العليا للنشاط الانسانى هى الانتهاء إلى حالة التجرد والسلبية الباطنية التى هى وحدها القمينة بترك حقل النفس حراً خاليا مستعداً لاستقبال الجود الأعلى المنحدر من لدن الموجود اللامتناهى ، وأن الفكرة الأساسية للتنسك يمكن إجمالها — كما يرى الفيلسوف الفرنسى « موريس بلونديل » Maurice Blondel — فى أنه لا الصور ولا المفاهيم الذهنية هى التى تقدم إلينا الحقيقة المنشودة ، وإنما — لكى نظفر بها — ينبغى أن نجتاز الكائنات الحسية والتصورات العقلية كما لو كانت نقابا حاجباً ، ولكن هذا الاجتياز لا يتم إلا بمعونة الحياة التأملية المجردة عن علائق المادة والتى يتخلص المرء فيها من شخصيته ومن الكائنات الأخرى ويقدم نفسه مجردة إلى الخلاء أو إلى المجهول . وحينئذ يقوم هذا الخلاء أو الليل المظلم بالهام حياة كاملة لا تبدو خفية غامضة إلا على أولئك الذين لم يهاجروا من عالم الأشباح والصور فظلوا محجوبين عن النور الباهر .

— ٣ —

التنسك فى العصر الحديث

١ — عنـد پاسكال

حينما جعل العلم يتلألأ فى سماء أوروبا متباهياً بما وصل إليـه من نتائج زعم أنها يقينية ، أخذ طموح فريق من الفلاسفة الإلهيين ينمو ويمتد نحو غاية شاقة مضنية وهى استخدام العقل وحده فى إنشاء علم إلهى على غرار العلم الطبيعي لا يقل تأكدية ويقيناً عنه وعن العلوم الرياضية ، ومن ثم نشأت تلك الوفرة التى شاهدنا آثارها فيما سلف من هذه الفصول بإزاء براهين وجود الإله . ولقد كانت النتيجة الواقعية لغلبة المذهب العقلى « rationalisme » ، على ماعداه من الجوانب الإنسانية الأخرى أن تعرى الدين من عناصره المميزة له ، وانتهى إلى مجموعة من التعبيرات الجافة المجردة التى هى أقدر على أن تقدم غذاء مقبولا نوعا لدى العقل منها على أن ترضى الانعطافات الفطرية للنفوس البشرية ، ومع ذلك فإن الأدلة المقامة على وجود الإله وعلى خلود النفس والتى زعم أصحابها أنها عقلية كانت — فى نظر النقد المحايد — بعيـدة عن إحراز البداهة العلمية التى تدعيها لنفسها . وإذاً فليس من العجيب أن نرى العقليين المحدثين يسرعون فى البحث من جديد عن تحديد العلائق بين الدين والعلم ، ولـكن من وجهة أخرى تختلف كل الاختلاف عن الجوانب الموضوعية المفروضة التى أسس عليها المفكرون روابطهم . ومن أشهر هؤلاء العلماء

الذين يمثلون المنقبين عن الصلات الجديدة بين العلم والدين ، ذلك المفكر الممتاز « بليز پاسكال » فلقد كان ينتوى أن يضع سفراً لتقريظ الدين يتجه فيه إلى أولئك الذين لا يأبهون للناحية الدينية ولاسيما الذين يسخرون من المؤمنين لفكرة إمكان البرهنة العقلية على صحة الدين ، ليبين لهم أن التدين هو من خصائص العاطفة لا من الشؤون التى يقوى العقل على تبريرها وتأييدها بالحجج القاطعة ، غير أن المنية عاجلته قبل أن يتم هذا السفر . ولقد جمع ما كتب عنه تحت اسم « الأفكار » ونشر بعد وفاته ، وهو يشتمل على القدر الكافى لإيضاح المذهب الذى يمكن أن نقول عنه إنه قد حدد فى الفلسفة الدينية لعصرنا الحاضر تياراً من الفكر يحتوى على مجموعة من آراء الباحثين المشار إليهم بالبنان .

يرى پاسكال أنه لا ينبغى البحث عن الأدلة الالهية فى الوجود من حيث هو، بل فى ذات الفرد ككائن ذى وجدان ، وعنده أن منابع الايمان ثلاثة : العقل ، والعرف ، والوحى ، ولكن الوحى وحده هو الذى يمكن أن يقتادنا نحو الاله فى هدى ورشاد . أما العقل والعرف فليسا سوى مساعدين ثانويين[1] . وفوق ذلك فإن البراهين الميتافيزيقية على وجود الاله هى بطبعها بعيدة عن التعقل البشرى إلى حد أنها لا تؤثر فى النفس إلا قليلا ، وإذا فرض أن هذا الأثر كان منتجاً لدى فريق من الناس ، فإن ذلك لا يكون قطعاً إلا ريثما ينتهى المتأثر من التفكير فى تلك الأدلة ثم لا يلبث أن يرتاب ويخشى أن يكون قد ضل السبيل فى تدليله[2] .

---

(1) Pascal, Penseés, fragment 245, edition Brunschvicg.
(2) Pascal,P enseés, fragment 543.

أما برهان العلة الغائية فهو عنده — فضلا عن أنه ليس فى متناول عقلية الجماهير — يبدو متعارضاً مع الكتب المقدسة التى تعلمنا أن الاله خفى عن الأفهام . وإذاً فالطريق الحقيقى الذى ينتهى بنا إلى معرفة الاله ليس هو التدليل على وجوده بالبراهين العقلية بل هو جَعْلُ الاله مشعوراً به فى القلب أى العمل على أن يكون موضوعا للشعور المباشر ، أو للقانة الفطرية .

وبهذا يبين أن پاسكال يميز — عن العقل بمعناه الضيق — القلب الذى هو عنده نوع من العقل الأكثر دقة وشعوراً ، وهو منشأ النظام والعلائق الثابتة بين الكائنات ، ومبادئه تجتاز حدود العقل الرياضى ، وليست غايته التجرد وإنما هى الوصول إلى الحق ، غير أن الوصول إلى نهاية التدليل الذى يتطلبه منا القلب هو فوق مستوى القوى البشرية ، ولكن هذا العقل اللامجرد أو القلب يعبر عن نفسه فى دخائلنا بوساطة إشماع من الحقيقة أو عن طريق نوع من الزكانة التى فطرت عليها طبيعتنا ، ومن ثم كان احتقار حدس القلب ، وقَصْر قبول الحقائق على مصدر واحد وهو تدليل العقل الرياضى من من الأمور المتناقضة ، إذ أن القلب فى الحقيقة هو الذى يكشف لنا الفِكَر الأولى عن الزمان والمكان والحركة والعدد ، وليس أساس العلوم الإنسانية شيئا آخر غير هذه الفكر ، وبالإجمال لا بد للعقل فى تأييد أدلته من معونة القلب ، فبذات الكيفية التى يحس بها أن هناك ثلاثة أبعاد فى المكان يشعر أن للكون إلهاً .

ومن هذا كله يتبين ، كما يلاحظ الأستاذ الفرنسى « كريسون » «Cresson»

أن پاسكال ـ لا بتعاده عن « المذهب العقلى » «rationalisme» الذى يشف عن كبرياء ديكارت (على حد تعبيره) ، ولا بتعاده فى الوقت ذاته عن ارتيابية « مونتينى » «Montaigne» ـ قد ظفر بسلطة لا تمدلها سلطة فى مدرسة كاملة فإليه وحده منذ ذلك الحين ، اتجه أولئك الذين ـ لكى ينجوا من غوايات العلم ـ قد حسبوا أنه لا بد لهم من إدانة العقل البشرى ، ومن بعث الدين الذى تعرض للخطر ، والأخلاق التى أخفقت ، لما فيهما من فائدة حيوية . ولا نزاع فى أن موقف پاسكال تجاه ديكارت ، ومونتينى يذكرنا بموقف أبى حامد الغزالى تجاه الفارابى وابن سينا ، إذ أن مهمة پاسكال والغزالى توشك أن تكون واحدة ، مبدؤها إثبات كبرياء العقل وغرور الفلسفة ، وخاتمتها بعث الدين وإحياء علومه وتعاليمه .

الكُمُونية العصرية «L'Immanentisme»

إن المحاولة التنسكية التى قام بها پاسكال قد ألهمت الفلسفة الدينية العصرية حركة فكرية عرفت باسم « الكمونية العصرية » وهى كلمة جديدة قد لعبت ولا تزال تلعب دوراً هاما فى المجادلات الفلسفية الدينية ، إذ قد اختلف المفكرون العصريون فى معناها ، فذهب فريق منهم إلى المعنى القديم الذى يصرح بأن الإله حالّ فى الإنسان والذى يستلزم مزج الأفعال الإلهية بأحداث الطبيعة ويجحد أن الكون مسير بناموس مفارق له والذى هو أحد المبادىء المتفرعة عن وحدة الوجود ، وأعلن فريق آخر أنهم لا يريدون ذلك المعنى القديم ، وإنما هم يقصدون من هذا كله مذهباً فلسفياً خاصا ينبذ بدياً الموافقة على تمثل الحق مجرداً مجزأ ، وهو يرفض جميع براهين وجود الإله

المؤسسة على المفاهيم الذهنية والأقيسة الجدلية ، ويرى أن الدين كنتيجة تلقائية للمطالب التى لا تنطفئ جذوتها لدى النفس الإنسانية والتى تظفر بترضيتها بين الارتياضات الذاتية العاطفية على الشعور بوجود جانب إلهى فى دخائلنا .

ومن هذا إذاً يبدو أن تلك الكلمة عند هذا الفريق من المصريين لا ترمى إلى إثبات حلول الإله فى الانسان كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى وإنما هى تقرر أن فى الانسان شيئاً يشبه الحاجة إلى الإله ، أو أنه محتو على ما يمكن التعبير عنه بالاتجاه الدائم نحو اللامتناهى والدعوة الباطنية إلى الاستغاثة بقوته ولاجرم أن الانعطاف نحو هذه الكمونية قد ألفى صداه المدوى فى رسالة الأستاذ موريس بلونديل «Maurice Blondel» ، التى عنوانها «الفعل» والتى يثبت فيها أن الفعل البشرى يشتمل على حقيقة تتجاوز الأحـداث الطبيعية البسيطة ، وأن التحليل الدقيق هنا يقتادنا بالضرورة من المعضلة العلمية إلى معضلة ميتافيزيقية ودينية . وفى الواقع أن الإنسان بفعله الإرادى يفوق الأحداث ، ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى مستوى مطالبه الآلية ، ولهذا يعول المؤلف على أن يصور لنا الإرادة الانسانية مدفوعة بعامل خفى نحو التطلع إلى ما وراء طاقتها ، ليتدرج من هذا إلى أن الإنسان محتو على أكثر مما فى مُـكْنَتِه أن يسيره لو كان منفرداً بالتدبير ، ومعنى ذلك أن هذا الفعل يقتضى لزوما ـ عن طريق نوع من البواعث الداخلية ـ وجود قوة سامية مفارقة للعالم لا يمكن أى عقل أن يبتدعها ، وهى الإله ، وإذاً فهذه الكمونية التى يرسمها لنا الأستاذ بلونديل ليست هى وحدة الإله والانسان لأننا فى الواقع إذا كنا نفعل ، حين نفعل ، أكثر مما فى وسعنا ، وإذا كنا نريد ، حين

نريد ، ما فوق طاقتنا ، وإذا كان الفعل هو المنشىء ، فما ذلك إلا لأنه يوجد إله أعلى مفارق نشعر به فى دخائل نفوسنا .

ب — البراجمية[1] «Le Pragmatisme»

ترجع المذاهب البراجمية العصرية إلى أصل انجليزى سكسونى ، وهى متباينة المبادىء والنظريات ، ولكن الذى يعنينا منها هنا هو براجمية « وليم چيمس «William James» الفيلسوف الأمريكى الذى هو أشهر ممثلى هذه المذاهب على الإطلاق لأنه ينتهى — من الوجهة الدينية البحتة — إلى تنسك حقيق .

على أنه يبدو لنا أن هذه الحركة البراجمية قد نشأت فى دخائل أفكار أكثر زعمائها من تأثير انشغالاتهم النفسية بالجوانب الدينية عامة والإلهية خاصة ، وكانت هذه الشواغل ترمى إلى الظفر بتعريف محدد للحقيقة الدينية ، ومن ثم أعاد أولئك المفكرون النظر فى فكرة الحقيقة من أساسها ، فبدلوا فيها ما شاءت لهم عقلياتهم وثقافاتهم أن يفعلوا . والآن إليك هذه اللمحة الوجيزة عن الطريق الذى سلكه وليم چيمس للوصول إلى هذا الهدف .

صدر هذا الفيلسوف فى فلسفته عن مبدأ جلى ، وهو أن الغاية الأساسية

---

(١) البراجمية هى نسبة إلى الكلمة الإغريقية براجما Pragma ومعناها العمل بأوسع مراميه ، ولكن هذا المعنى لم يلبث أن تطور فبدا فى عدة صور تختلف باختلاف المنعوت به ، فإذا كان شيئاً كان معنى هذه الكلمة : النافع أو المنتج أو المتين ، وإذا كان إنسانا كان معناها : النشيط أو الماهر . وقد استعارتها الفلسفة الحديثة فنعتت بها — على وجه العموم — كل المذاهب المطبوعة بطابع العمل أو النجاح أو الحيوية أو النشاط . وقصارى القول نعتت بها المذاهب المتعارضة مع المعرفة النظرية أو الجدلية أو الموضوعية .

للحياة النفسانية ، هى حفظ ذات الفرد والدفاع عنها ، ولهذا يجب أن تكون الفكرة دائما خاضعة للعمل ، أداة للنشاط ، فلا تدرس إلا على ضوء صلاتها به، وهذا يقتضى أن يدير الباحث ظهره للمناهج العقلية البحتة ، وأن ينبذ قشور التجرد والمبادىء من أجل لباب الأحداث الواقعية والنتائج العملية على حد تعبير وليم چيمس نفسه ، إذ أن الحقيقة تنحصر فى أن الفكرة الصحيحة هى ما كانت على وفاق مع الواقع ، وهى التى يجب أن تكون المرشد الأول فى حركاتنا الواقعية. وبالإجمال : إن الحق هو الصالح المفيد الذى يقود إلى النجاح بكل ما فى هذه الكلمة من معان أى من أضيقها وأشدها انخفاضا إلى أوسعها وأعظمها ارتفاعا ، لأن الحق المعنوى هو كذلك ما كان مفيداً للفكر الإنسانى مادام أن العالم العقلى هو جزء من الواقعى . وإذاً ، فالحقيقة لا تزيد على أنها انبجاس من التجربة البشرية على ضوء الإنتاج المفيد فى الحياة بنوعيها الحسى والعقلى ، وهى تنكشف لنا بوسائل حيوية أكثر منها منطقية ، أى أن العامل الوحيد الذى يعترف بأحقيته هو ما يقتاد الأفعال الانسانية إلى الظفر . ومن ثم كان مذهب البراجمية العصرية يعترف بأهمية أساسية للدين والأخلاق ويمنحهما الصدارة الجوهرية على النظر المجرد .

ولا جرم ان إدراك الحقيقة على هذا النحو ينطبق أتم انطباق على التجارب المادية ، إذ هو يقدم إليها فى العلوم الطبيعية نسبة مرضية ، ولكنه ـ فيما يرى وليم چيمس ـ يقدم مثل هذه النسبة فى الخبرة الدينية ، إذ أنه فى تلك البيئات يمكن أن تكون الفكرة أو العقيدة ـ بسبب اشتمالها على الوعود بالمكافئات ـ عاملا من عوامل تقوية الإيمان ، أو تجديد النشاط ، أو إثارة الشجاعة الكامنة

أو الإبراء من العلل المتأصلة .

يدرس وليم جيمس فى كتابه « متنوعات من التجارب الدينية » طائفة من الظواهر التى تمر بالإنسان فى وجوده كالسرور النفسانى ، والشعور بالخطيئة والمعارك الداخلية ، والاهتداءات ، والصلوات ، والحياة التنسكية التى يدرك فيها الفرد أنه بدأ علائق جديدة مع قوة شخصية مثله فى البروز ، ولكنها أسمى من طبيعته بدرجة لا يحصيها القياس . وفى هذه الحالة يلاحظ المرء أنه بينما هو يحس بهذه الانفعالات الدينية تكون حياته آخذة فى التطور والسعة والنبل ، وأنها تنتعش من الحماس ، ومن محمدة البطولة والثقة فى الظفر وما إلى ذلك مما لو خُلّى ونفسه لكان عاجزاً عن الوصول إليه كل العجز . وبهذا طبعاً يرى نفسه مدفوعاً إلى الاتصال بهذا الموجود الذى يسممه ويعْلمه ، ويبرئه ويساعده ويخلق فيه شخصية جديدة ، ويشعر كأن عاملا خفيا يحمله على اعتبار هذا الموجود قوة دراكة وكائنا حقيقيا يمت إلى شخصيته بصلة ، وهكذا كانت قيمة الخبرة الدينية وأحقيتها تبرهنان على وجودها بنتائجهما الواقعية .

وإذا عرفنا أن الدين يبدو فى مظهرين مختلفين ، أحدهما ظاهرى والآخر باطنى ، فينبغى أن نعرف أن الباطنى ـ فى نظر وليم جيمس ـ هو الأساسى ، وأنه لا يأبه لسابقية الظاهرى فى الزمن ونشوئه أول الأمر فى صورة أنظمة للمجتمعات قبل أن يتحول إلى حياة شخصية مثمرة . وعنده أن ذلك الدين الشخصى هو الذى يسحق تلك الأنظمة الاجتماعية إذا تعارضت معه ، وأنها لن تقوى على مقاومته فيما بعد إلا إذا أيدتها نفوس مؤمنة حقا .

وإذاً فالتجربة الدينية عند وليم جيمس هى مفيدة وحقيقية كالتجربة

العلمية ، بل إنها أشد منها مباشرة وأكثر امتداداً وتعمقاً . ومما هو لديه أدخل فى باب الثبات من كل ماتقدم أن التجربة الدينية قد ظفرت منذ الآن بعماد من العلم ذاته ، لأنه إذا كان الدين فى أسسه الجوهرية شيئا باطنيا قامت عليه الأدلة واستمتع بالحياة ، فليس هناك مايجعله متعارضا مع العلم الذى هو عينه لايزيد على كونه أثرا تطبيقيا من آثار التجربة . وإذا كان الأمر كذلك فالدين الذى يعنيه هذا الفيلسوف ينمو فى انسجام مع العلم ، ويتبع نفس المنهج الذى يسير عليه العلم ، وبهذا لن يبقى بعد الآن أى سبب للقول بأن الدين هو أثر من آثار العصور الغابرة ، وأنه ليس له موضع فى جوهر الطبيعة الإنسانية كما يزعم ذلك المتحاملون عليه ، إما لجهل بحقيقته ، وإما للظهور فى صورة العصرية المتمدينة ولو كانت زائفة .

جـ — الحدسية «L'Intuitionisme»

صدر الأستاذ « ليروا » «Leroy» فى آرائه عن مذهب أستاذه « برجسون » فحاول أن يستخلص منه فلسفة جديدة يمكن أن توصف بأنها معارضة للنظر العقلى ، ومنشأ ذلك أن تفكير برجسون قد بدا لهذا التلميذ كأنه امتداد المذاهب التنسكية العظمى التى نشأت فى العصور الوسيطة ولمذهب باسكال من المحدثين ، ونحن نعلم أن برجسون قد أسس كل ميتافيزيقيته على دعائم الحدسية ، وهى أثر للبصيرة الكاشفة التى هى عنده « الغريزة المتأملة فى ذاتها أو العارفة بذاتها » وهى قوة حيوية فطرية أسمى من العقل ، إذ أن العقل لما لم يكن فى مُكْنَتِهِ الطبيعية أن يتعلق إلا بضرورة الفعل البشرى ، فإنه قد

انحصر فى غاية محددة لا يتعداها ، وهى أن يكون كأنه أداة لمزاولة الشؤون العملية ، أى أنه بطبعه غير مختص بالنظر التام التجرد ، ومعنى هـذا أن أول الطوابع التى تخصصه هو عدم إدراكه حقيقة الحياة ، بينما أن البصيرة أو تلك الغريزة التى سمت وتنزهت عن الأغراض الدنيا حتى تحققت لها الـكفاية اللازمة لإدراك ذاتها ، هى قوة قد طُعِّمَتْ بها الحياة نفسها تطعيما ، وهى لهذا تدركها أتم إدراك من أعماقها لا من ظواهرها كما يتلمس العقل إليها السبل . ومن ثَم وجب على الفيلسوف أن يهجر ـ فى تصميم قاطع ـ طريق المعرفة الجدلية ليرتفع إلى مستوى الحدسية البصيرية التى عن طريقها ينتقل إلى باطن الموضوع ذاته ، ليظفر بالتطابق مع خاصيته الوحيدة التى بها يقع التميز بينه وبين غيره ، وبهذا يصل إلى معرفة المطلق .

هذه هى إلماعة خاطفة عن أساس مذهب برجسون فى البصيرة من حيث هى الغريزة العليا الدراكة للحقيقة . ولقد حاول تلميذه ليروا أن يزج بمبادئ هذا المذهب فى غياهب المعضلة الدينية ، رغم أن برجسون لم يضع هذه المعضلة فى المحل الأول من بحوثه ، نعم إن من يتعقب تلك البحوث يمكنه أن يستنبط منها فـكرة إله خالق مطلق التصرف ، هو منشئ المـادة والحياة فى الوقت ذاته ، وآثاره فى متابعة الخلق ثابتة من جهة الحياة عن طريق تطور الأنواع وإيجاد الأفراد من بنى الإنسان(١) .

ولـكن ليروا يأبى إلا أن يقحم أستاذه فى هذه المعضلة وأن يسلك السبل

(1) Les Etudes, 20 février 1912.

المعبدة والوعرة إلى تطبيق نصوصه فيما يريد هو وإلى استنباط النتائج التى يبغيها منها على نحو مايفهمها . فمن ذلك مثلا أنه يقرر بديا أن الإنسان لايمكنه أن يبرهن على وجود الإله ، ولكنه يشعر بهذا الوجود شعوراً بصيرياً يحله فى موضع اليقينيات ، وبيان هذا أن ليس من بين جميع البراهين العقلية التقليدية التى أقيمت على وجود الإله برهان واحد بلغ من القوة حداً يحول بينه وبين النقد ، بينما أن تلك البراهين لو نظر فيها الباحث مجتمعة لألفى أنها تكوِّن الآنات الزمنية التى وقعت فيها تلك المجادلات التى هى بدورها أيضاً تترجم ـ فى لهجة عصر ما أو مذهب ما ـ عن هذه الحدسية اليقينية . وعلى هذا النحو نفسه يجرى النظر إلى الطرق الثلاثة التى حاولت الإنسانية أن تصل منها إلى فكرة الألوهية ، وهى الطريق الاجتماعى ، والطريق الفلسفى ، والطريق التنسكى ، بمعنى أنه إذا أُخِذَ كل منها على حدة وُجِد أنه غير كاف للحصول على الغاية المنشودة منه ، ولكن إذا اعتبر ثانيها استمرارا لأولها ، وثالثها تتمة لثانيها ، لوحظ أن العناصر المختلفة لهذه الفكرة المقصودة تتداعى وتتجمع . وفى الحق أن الإنسانية لم تدرك فكرة الإله إلا عن طريق تلك الوفرة من اليقينيات المؤلفة من تيارات العرف والتقاليد والروايات المنحدرة إلينا من العصور الغابرة ، ولكن تلك اليقينيات تظل غير كافية للظفر بالهدف المقصود حتى تهب لمعونتها التجارب الشخصية للحقائق الروحانية ، فتؤيد تلك الروايات التاريخية ، وتضيف إليها مايلائمها من تعاليم البيئة المؤثرة . ولتحقيق إتمام هذا التأييد الضرورى تلبى الفلسفة دعاء الإنسانية الحائرة فتكشف لها النقاب عن غرور المادية التى تأخذ عليها الفلسفة البرجسونية تناقضها وفساد فكرتها عن

الدور الذى يمثله المخ فى الإنسان ، وسنرى ذلك مفصلا فى الـكتاب الخاص بمعالجة مشكلة النفس .

وأيًّا ما كان ، فإن الأستاذ ليروا يؤكد لنا النتيجة الحتمية لهذه النظرية هى أن الحياة هى الإيمان بالإله وأن معرفته هى الاستحواز الـكامل على إدراك ماتتطلبه التزامات الحياة[١] .

د — تنسك الهنود العصريين

تمهيد :

ينبغى أن نعرف بديا ، كما يلاحظ الـكاتب الفرنسى « رومان رولان » ، Romain Rolland أن التنسك — سواء أوجد فى الهند أم فى الشرق الأدنى أم فى الغرب — كان ولا يزال علماً عظيما أسسته على تجارب العصور الثرية بالروحانيات عقليات نادرة وهبتها السماء عبقريات متفوقة فى التحليلات النفسية الشخصية ، ولـكن التحليل فى الشرق الأدنى وفى الغرب يفوق فى الدقة والتعقد نظيره فى الهند ، بينما أن الجوانب البدنية فى القيادة النسكية تـكاد تـكون ضئيلة الأثر ، ويبدو أن الغربيين والشرقيين الأدنين يتمضون من أن يخصصوا للجسمانيات مكاناً مهما ضؤل ضمن وسائل الاتحاد بالإله ، إذ أن هذا الاتحاد عندهم لا يمكن أن يكون إلا روحانيا بحتاً مجرداً عن كل علائق المادة ، وهم لهذا إذا أرادوا اقتحام لجة الانجذاب المنتهية بالغيبوبة تركوا أبدانهم أو برازخهم عند شاطئها .

---

(1) Revue de Métaphysique, septembre 1907.

أما التنسك الهندى فليست الحالة فيه على هذه الصورة ، إذ أننا — رغم أن سلطان التجرد لديهم عظيم عميق — نشاهد أن الشؤون العقلية عندهؤلاء القوم قوية الانغراس فى الأجسام بهيئة تلوح عليها الجرأة ، غير أنه يجب علينا أن نشير إلى أن منح البدن أهمية فى التريض الهندى لا يعدو استخدام أعضائه كوسائل للوصول إلى الانجذاب ، فإذا وصلوا إلى هذه الغاية — وهى ليست الأخيرة عندهم — فلا يعودون يسمحون للمادة بالتدخل ، ومن ثم نحن نرى — رغم تحذير « ڤيڤيكاناندا[1] » مريديه من الانفعالات الحسية فى حالة الانجذاب — أن الوسائل البدنية لتحقيق السير فى طريق الاتحاد بالإله كانت على مر العصور مناهج معدة ومعترفا بها ولم يكن على كل من أراد الرياضة إلا أن يتبع هذه الخطط المرسومة التى تظهر المتأمل فى التنسك الهندى على معرفة واسعة لدى أولئك القوم بالوظائف العضوية فى الجسم البشرى ولو أنها مؤداة باصطلاحات غريبة عن العلم الحديث . ومن هذا يبين أن الرياضات التنسكية ليست فى الهند كما فى الغرب والشرق الأدنى انعطافا شخصياً مقصوراً على المصطفين الذين شاءت لهم السماء أن يسلكوا هذه السبيل ففطرتهم على الاستعداد لها ، وإنما هى مدرسة فاتحة أبوابها للجميع ، وفيها يجد الراغبون منهج الصعود إلى أعظم المذاهب حظاً من الميزات العقلية مشتملا على تمرينات تنفسية منظمة يظهر منها أن وضع الجسم على هيئة خاصة ومتابعة التنفس : زفيره وشهيقه أسلوباً معيناً يشغلان فى الوصول إلى الانجذاب منزلة لا تقل

---

(١) ڤيڤيكاناندا هو ناسك هندى شهير ولد فى سنة ١٨٦٣ من أسرة أريستوقراتية بكلكتا من طبقة إكشاتريا ، وتوفى فى سنة ١٩٠٢ .

أهميـة عن منزلة القواعد الخلقية . ومن مجموعة هـذه الالتزامات الروحانية والبدنية يتألف القانون الذى يصلح النفوس الشاذة ويرد العقول الجامحة إلى النظام ، ويحـول دون رد الفعل الآتى من لدن العقل الباطن ، ومن أجل ذلك كان فى الرياضة الهندية شىء غـــير يسير من الخطر على الصحة والحياة لا يستهان به ، فصعود الدم من أدنى الجسم إلى أعلاه أثنـاء التمرينات يحدث تارة ضغطاً فى العينين ، وأخرى احتقانا فى الحنجرة ، وثالثة احمراراً فى جلد الصدر يشبه الحروق وغير ذلك ، بل قد روى عن « راما كريشنا[١] » الناسك الهنـدى المصرى أن الدم كان يقطر من جسـمه حين يكون فى انجذابه واتحاده مع الإله كريشنا . ولقد كانت هـذه الظواهر كلها أو بعضها بمثابة الطابع الذى كان الزعماء يميزون به المخلصين عن الدجالين من مريديهم .

(١) لمحة تاريخية خاطفة :

يعرف المعنيون بدراسـة الحياة الفـكرية أن تاريخ العقل الهندى الذى اجتاز من عمر الزمن آلاف السنين ، هو شعب وافر العدد متجه صوب غاية جليلة ، وهى الظفر بمعرفة الحقيقة العليا أو الحقيقة الإلهية . ولما كانت المجردات الخالصة لا تلتئم مع طبيعته ، فقد جبل الهنود على استعارة وسائل حسية لإدراك الحقائق المجردة ، بمعنى أنهم لا يرضون بأقل من أن يسمعوا الفِـكَرَ ويروها ويذوقوها ويلمسوها إذا سمحت بهذا طبيعة الفـكر ، ولذا

(١) راما كريشنا هو ناسك هندى فقير ولد فى بانجال فى سنة ١٨٣٦ وكان شديد الورع والتقوى وله عدد وافر من المريدين وقد توفى فى سنة ١٨٨٦ .

كانت كل التجارب الذاتية التى زاولها أولئك النساك البصيريون والتى استوعبت عدة عصور قد جمعت وسجلت ولقنها المريدون على مناهج أخرى تختلف عن مناهج الغرب والشرق الأدنى ، فمنذ القرن السادس قبل المسيح وجدت فى الهند مذاهب تنسكية كمذهب اليوجيين[1] القدماء الذين كانوا يعيشون عيشة زاهدة منعزلة عن الحياة العامة لا يطمحون إلى عرض مما تموج به الدنيا حولهم ولا يتأثرون بأوهام اختلاف الطبقات ، وغايتهم من هذا الزهد هى التخلص من أسر المادة دون أن يستعينوا فى هذا إلا بقواهم الخاصة ، ولا يعتمدوا إلا على أنفسهم فكانوا ينطوون على ذواتهم ، ويركزون إراداتهم ليقفوا كل نشاط ، وهم يرمون من هذا إلى الاستيلاء على هُوِيَّاتهم وذلك الاستيلاء هو الذى يمنحهم السعادة التى لا يلحقها الكدر من أية جهاتها ، ويحقق لهم التغلغل فى مبدأ من مبادئ الحياة يحسبون أنه مبدأ الحياة العامة[2] .

ولما اعتنق اليوجيون مع الزمن ديانة البراهمانية وصاروا أحد أركانها الهامة وعواملها الفعالة استطاعوا أن يؤثروا فى البوذية ، وأن يطبعوا أكثر المدارس الفلسفية والدينية الهندية فى مختلف العصور بطابع التنسك ، أو أن يتركوا على الأقل فى مظهر من مظاهرها أثراً بارزاً ، وأكثر من هذا أن « باتانجالى » فى القرن الرابع بعد المسيح قد أحدث فى هذا المذهب مادة جليلة الخطر كان لها شأنها فى تاريخ الفلسفة الهندية وغايتها المثلى هى تحقيق

---

(١) انظر صفحة ١١٥ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

(2) Masson Oursel, Histoire de la philosophie Indienne. p.50.

الموجود المطلق فى ذوات أشـياءها أو تحقيق اتحادهم به ، وهـذا يقتضى بالضرورة الوصول إلى أقصى آواج القوة وأسمى أنواع المعرفة ، فإذا وصل الزاهـد اليوجى إلى أعلى مراتب الغيبوبة انمحت بالنسبة إليـه عوائق الزمان والمـكان ، لأن المبدأ هو متى تحرر الـكائن من قيود ذاته تخلص من قيود العالم .

ويعلق الأستاذ ماسون أورسيل « Masson Oursel على هذا بقوله :

إن ذلك التنسك اليوجى يجمع فى تجربة واقعية بين الزهادة العملية البدائية وأعظم أنواع الطموح التى تصبو إليها الروحية ، وفوق ذلك فإنه — تحت ستار التخلى عن الذات — يخفى تلك الـكبرياء الهائلة التى تتمثل فى محاولة امتلاك الطبيعة دون أن تنزل لها عن حريتها.

فرضت اليوجية إذاً مذهبها التنسكى على جميع البيئات الهندية المتمذهبة ، وقد كنا نود أن نتعقب هـذه الآثار وتطوراتها الزمنية لدى جميع المذاهب ، ولـكننا لما كنا نرمى هنا إلى تتبع المظهر التنسكى لفـكرة الألوهية ولم نكن نقصد دراسـة الزهادة الهندية بوجه عام ، فقـد أردنا أن نقتصر على إلماعة سريعة إلى التنسك المصرى .

(٢) طريقتا التنسك المصرى :

إن إحـدى الحقائق الدائمة فى بلاد الهند منذ العصور الغابرة تارة فى صورة محددة وأخرى فى صيغة مختلطة معقدة والتى اعتنقتها كل المذاهب الهندية ماعدا البوذية ، هى أن جميع مايوجد لا يوجد إلا بالواحد العام الذى لا ينقسم

وهو براهمان ، ففيه تنشأ كل الصور المتباينة للموجودات الكونية ، ونحن لسنا سوى نفوس فردية تؤلف بعض أجزاء العالم الذى ندرك منه مظهر التعدد والتغير ونعزو إليه خطأ نعت الحقيقة المستقلة ، وما دمنا لا نصعد إلى معرفة براهمان الأوحد ، فإن مايًا ، أو الوهم «Maya ou l'Illusion» سيضللنا ويحملنا على أن نتخذ كحقيقة ماليس إلا خيالا عابراً ، وإذاً فيجب أن ننجو بأنفسنا من أمواج الوهم التى تشملنا وأن نرتفع إلى النبع الحقيقى لكى نصل إلى شاطئ السلام ، وتلك هى غاية اليوجيين المتنسكين الذين يتبعون القواعد القاسية والأوامر المشددة التى تحدثنا عنها آنفاً . وللوصول إلى هذا الهدف طريقتان ، إحداهما طريقة المعرفة بوساطة السلبية التامة وتدعى بطريقة الچينيانا « la Jgnana » ، والأخرى طريقة المعرفة بوساطة اليقين المرتقى ، وتدعى بطريقة « الباكتا » laBhakta وهاك لمحة وجيزة عن كل واحدة من هاتين الطريقتين :

طريقة الچينيانا

عقد متنسكو هذه الطريقة كل آمالهم على المعرفة العقلية النقية ، وقد صمموا ـ مركزين قواهم نحو غايتهم العظمى ـ على أن يتخلوا بغتة عن كل ماهو واقعى أو مايبدو فى الظاهر ويقع تحت الحس وليس لهم من ذلك سوى هدف واحد وهو معرفة المطلق أو الإله اللامشخص . ولا ريب أن المتنسكين من اليوجيين الذين اختاروا هذه الطريقة يبدون لمن حولهم كأنهم أموات فى صور الأحياء يُصَوّبون نظراتهم اللاشخصية واللامحددة إلى عالم هو فى نظرهم أدنى إلى الأشباح منه إلى الحقائق الثابتة ، أو كأنه خواء مطلق غير قمين

بالاكتراث ، وبالإجمال : قد انتزعوا أنفسهم من جميع العلائق الداخلية والخارجية ، وتجردوا حتى عن الحب الإلهى الذى يرافق فى النفس عبادة الرب المشخص ، وهذا طبيعى مادام أنهم يحتقرون الصلوات وكل أنواع العبادة التى تنطق بالأصوات ، وجميع المظاهر التى تشف عن الطقوس الدينية كالأناشيد والأغانى والموسيقى الدينية والأذكار والرقصات التعبدية ، وفوق ذلك فإنهم يعتنقون « الأدڤايتا » «l'Advaïta» التى هى أضيق صور « الڤيدانتا »[(١)] Vedanta وأشدها تجرداً وهى عقيدة متشددة تصعد على سلم الماضى إلى ماوراء عهد « الأوبانيشاد » ومن أشهر ممثليها المتأخرين « سانكرا » «Sankara» الذى أزهر فى النصف الثانى من القرن الثامن بعد المسيح وكان من أعاظم فلاسفة الهند على الإطلاق . وتتلخص تعاليم هذه الأدڤايتا فى القول بلاوجود الاثنينية بتاتا ، وتقرر أنه لايوجد غير حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة ليس لها أية صفة تجعل حدها ممكنا أو تساعد العقل البشرى على وضع حد يعينها . ولهذا كان سانكرا كلما عُرِضَ عليه حد للاله مؤلف من الإيجابيات قال : كلا ، إنه ليس ذلك ، وهذا يذكرنا بمبدأ الأفلاطونية الحديثة الذى كان يجحد كل تعريف منطقى إيجابى بإزاء الواحد الأوحد الذى أثر فى فلاسفة الاسلام فحملهم على جحود التأليف بالقول الشارح فى جانب البارى ضمن ماجحدوه من التأليفات الخمسة التى ألمعنا إليها سابقا .

---

(١) الڤيدانتا هى إحدى المدارس الدينية الهندية ، وإذا أردت الإلمام بها فارجع إلى صفحة ١٧٥ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

ومهما يكن من الأمر فإن كل ما يبدو أنه موجود ، وهو عالم حواسنا وعقولنا ليس — فى نظر أشياع هذه الطريقة — سوى الواحد المطلق ، ولكن جهلنا قد كان منشأ إدراكه على صورة زائفة ، وهم يرمون من وراء سلوكهم هذا إلى هدف معين ، وهو تحقيق ذلك الواحد المطلق، ولكن الأعمال الخيرة فيما يعتقدون عاجزة عن إيصال أربابها إلى بغيتهم ، وإنما أقصى ماتستطيع هذه الأعمال أن تؤديه هو تهيئة الظرف الملائم الذى يمكن أن ينبجس فيه معين المعرفة ، وهذه المعرفة هى وحدها التى يمكن أن تخلص النفس من أسرها وتنقذها من وهدتها بشرط أن تكون معرفة مباغتة منبعثة عن البصيرة الكاشفة .

على أنه مهما تكن هُوَّةُ الواحد لدى هؤلاء القوم شاسعة هائلة إلى حد إمكان ابتلاع الكون فى أعماقها ، فإن الذى لا شك فيه هو أن سحر هذا المبدأ — على حد تعبير الكاتب ، رومان رولان — كان ولا يزال منعدم النظير من حيث التأثير فى نفوس الهنود ولا سيما الصفوة الممتازة منهم .

غير أن هذه الطريقة القاسية لم تظل على حالها ، وإنما حدث فيها رد فعل جعل تعاليمها أميل إلى السهولة واليسر من الأورثوذوكسية الأولى ، ومن ممثلى هذا التجديد « رامانوچا » «Ramanuja» الذى عاش فى القرن الثالث عشر بعد المسيح . وموجز ما استحدثه هذا الزعيم فى طريقة أسلافه — مع اعترافه بوحدانية الحق الأوحد — أنه لم يكن يرى أن النفوس الفردية ظواهر خادعة أو عابثة كما كان الأولون يقررون ، وإنما كان يرى أنها مظاهر حقيقية ضرورية للواحد بقدر كون الواحد ضروريا لها . وعن طريق هذا التلازم المتبادل بين

أحقية الواحد للنفوس ، ومظهرية النفوس للواحد قد نشأ تيار من الحب وهو الذى جعل يُشْمِل الهندبرحيقه كل هذه الأزمنة الطويلة . وهكذا طفق هـذا الحب يتطور حتى انتهى إلى الاتحاد الذى هو غاية الطريقة الثانية .

طريقـة الباكتا

تدعى هـــذه الطريقة بطريقة الحب ، إذ أنها تقتاد معتنقيها إلى الإله المتشخص ، أو هى على الأقل تستغرق زمنا طويلا حتى تصل بهم إلى نتيجة طريقة الچينيانا ، وفى أثناء هذا السير أى قبل انتهائها إليها تتبع تعاليمها الخاصة بها ، وأهم ما تشتمل عليـه هو الاتصال المباشر بين النفس الإلهية والنفس الإنسانية فى تفضل وإحسان من جانب الأولى ، وفى ثقـة ومحبة من جانب الثانية التى ـ بفضل تضحية بسيطة تتمثل فى التخلى عن الذات ـ هى تتحد مع الحب نفسه .

يبدأ الباكتى أو العارف عن طريق الحب صعوده إلى مراتب الوصـول باختيار مظهر من مظاهر الإله يكون قد عثر فيه على مثله الأعلى ، فإذا تم له هذا الاختيار ، ركز حبه فى هـذا المظهر وانغمس فيه بكليته ، وبهذا يسمو شيئا فشيئا حتى يظفر برؤيته وسماعه والتحدث إليه ، وإذ ذاك يكون حسبه أن يخصص جانبا ضئيلا من قواه الدراكة ، ليشعر بحضور إلهه على صورة حية بارزة . ولما كان موقنا بأن مولاه مستول على جميع المظاهر الإلهية الأخرى ، فإنه لا يلبث أن يدرك انبثاقها كلها ، وأن يراها تشع من إلهه أو من المظهر الذى اختاره له . وعند نهاية هـذه المرتبة تتغلب تلك الانكشافات على كل

ما عداها وتحتل فراغ نفسه فتحجب عنها العالم الظاهرى ، ولكن الغيبوبة إذ ذاك لا تكون تامة وإنما يكون الناسك فى حالة انجذاب ، لأن العقل حينئذ يكون لديه بقية من تفكير يدرك به العالم الباطنى. ومن آيات ذلك أنه يستمتع فى تلك الحالة بشعوره باتحاد نفسه مع الإله ، وينبغى أن نعرف أن كثيراً من الباكتيين يظلون فى مرتبة الانجذاب أوالغيبوبة الدنيا ولا يصعدون إلى ماهو أرفع منهـــا . ولكى يصل الناسك إلى الدرجة العليا أو الغيبوبة التامة « الساماذى » «le Samadhi» يجب عليـه أن يضيف إلى مجهوداته السابقة مجهودا آخر ، وهو قطع تيار الفكر والتخلى الكامل عن الذات ظاهرها وباطنها ، وعند ذلك فقط يلتحق بالوحـدة المطلقة أو يصل إلى الاتحاد التام ببراهمان . وهنا يصل إلى مرتبة الفناء فى الإله اللاشخصى ، وهى غاية طريقة الچينيانا . والآن إليك كيف يصورلنا أحد مريدى راما كريشنا ارتقاء أستاذه إلى الغيبوبة العليا أو الفناء الأقصى عن طريقة الباكتا فيقول :

« ... وهكذا انطفأ العالم ولم يعد للمكان أو للأين وجود، وفى أول الأمر كانت أفكار كالظلال لا تزال تتموج وتنعكس على جبهة العقل المظلمة وجمل إدراك الأنا الضعيف المتخاذل يتكرر بهيئة متماثلة ...ثم لم يلبث هذا أيضا أن انطفأ مع كل أثر للاثنينية وصار المكان المتناهى ، والمكان اللامتناهى شيئا واحـــدا ، وفيما وراء الكلام وفيما وراء الفكر تحقق براهمان (فى راما كريشنا) » .

غير أنه لما كان النساك من الهنود يتحدثون عن الإله حينا كما يتحدث الناس جميعا ، وحينا آخر يصفونه بأوصافهم الخاصة ، فقد بدا ذلك فى نظر

الباحثين على صورة التناقض ، ولكنهم أجابوا بأن هذا الاختلاف هو ظاهرى فحسب ، وأن هذه التصويرات وتلك الأوصاف ليست إلا مظاهر لحقيقة واحدة ، ومنشأ تعددها هو تباين الحيثيات والاعتبارات . ولقد استطاع أحد أولئك الذين وصلوا إلى الغيبوبة العليا عن طريقة «باكتا كراما كريشنا» أن يرسم لنا شعوره وتفكيره فى حالتى الانجذاب والصحو فقال : « عند ما أفكر فى الوجود الأسمى ككائن لا إيجابى ولا خالق ولا مُبْقٍ ولا مدمر أدعوه براهمان أو پوروشا أى اللامتشخص ، وعند ما أفكر فيه ككائن إيجابى خالق مُبْقٍ مدمر ، أدعوه ساكْتِى ، أو مايَّا ، أو پرا كريتى (وهو القوة أو روح الطبيعة) أى الإله المتشخص ، ولكن التميز بينهما لا يحمل بين ثناياه أى فرق وإنما المتشخص واللامتشخص هما ذات الموجود كاللبن وبياضه ، والماسة ولألائها » .

مصادر عربية

(ا)

أبو الريحان البيرونى

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة

(ب)

أبو حامد الغزالى

(٢) تهافت الفلاسفة

(ﺟ)

أبو على ابن سينا

(٣) الإشارات

(٤) الرسالة النيروزية

(٥) الشفاء

(٦) النجاة

(د)

أبو نصر الفارابى

(٧) آراء أهل المدينة الفاضلة

(٨) المسائل الفلسفية والأجوبة عنها

(٩) عيون المسائل

(١٠) فصوص الحكم

(١١) مقالة فى معانى العقل

(هـ)

سانتلانا

(١٢) تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوطة دار الكتب المصرية)

(و)

عثمان أمين

(١٣) الرواقيون
(١٤) ديكارت

(ز)

محمد عبده

(١٥) رسالة التوحيد

(ح)

محمد غلاب

(١٦) الفلسفة الإغريقية
(٧) الفلسفة الشرقية

BIBLIOGRAPHIE

H. BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris 1907,
Lettre au P. de Tonquedec, dans Revue « Les Etudes, » 30 Fevrier 1912.

G. BELOT, Dans Traité de psychologie de G. Dumas, Paris 1923.
Sur la triple origine de l'idée de Dieu, dans le Revue de Métaphysique, novembre 1908.

M. BLONDEL, L'Action, Paris 1893.

V. BROCHARD, Etudes de philosophie ancienne et moderne Paris 1912.

J. B. BOSSUET, La connaissance de Dicu et de soi même édition Lachat, Paris 1862—1866

E. BOUTROUX, Science et Religion, Bibliothéque de philosophie scientifique, Flammarion Paris

M. CARO, L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Paris 1896

CLEMEN, Les religions du monde, Paris 1930

DELACROIX. Psychologie du mysticisme, Paris 1908

R. DESCARTES, Discours de la Methode; Méditations Metaphysiques; Les principes de la philosophie, edition Adam et Tannery, Paris 1897—1909

E. DURKHEIM, Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912

F. FENELON, Traité de l'existence de Dieu, dans l'édition Gosselin et Caron, Paris 1850—1851

E. GILSON, La philosophie au Moyen âge, collec. Payot, 2 vol. Paris 1922

GOBLOT, Traité de Logique, Paris 1918

H. HÖFFDING, Histoire de la philosophie moderne, 2 vol. traduction P. Bordier, Paris 1924 (Fichte, t. II.p. 65 - 70; Schelling, t.II,p. 162-175; Hégel t.II, p. 175 - 195.)

G HUAN, Le Dieú de Spinoza Alcan, coll. des grands philosophes, Paris.

W. JAMES, Le pragmatisme, Paris 1907

P. JANET, Les causes finales, Paris 1876

Janet et Séailles, Histoire de la philosophie, Paris 1932

TH. KEMPIS, L'imitation de jésus Christ, coll. Nelson, Paris 1942

E. KANT, Critique de la Raison Pure, traduction Tramesaygues, Paris 1912

A. LALANDE, Vocabulaire technigue et critique de la philosophie, 3 vol., Paris 1932

LALO, Aristote, Paris 1923

LEIBNIZ, Théodicée, (dans les Oeuvres philosophiques complétes publiées par P. Janet dans coll. Hist des grands philosophes), Alcan, Paris.

LE ROY, Comment se pose le problème de Dieu, dans la Revue de métaphysique, mars et septembre 1907

Lévy Brühl, Morale et science des moeurs, Paris 1903

J MARTIN Saint Augustin, coll. les grands ph., Alcan Paris

A. Moret et Davy Des clans aux empires, Paris 1923

B. PASCAL, Pensées, édition Brunschvicg, Hachette, Paris.

PLATON, La République, Phédre, Timée, Plilébe, Théétete, les Lois, (dans oeuvres, par l'association

G. Budé Paris, et dans la traduction V. Cousin, Paris 1822—1840)

PLOTIN, Les Ennéades, traduit et édit. par E. Bréhier, dans collec. Guil. Budé, Paris 1924—1931

F. Ravaisson, Rapport sur la philosophie du XIX éme siécle, Paris 1868

TH. RIBOT, Psychologie des sentiments, Paris 1896

E. SAISSET, Essai de philosophie religieuse, Paris 1858

D. SAURAT, Histoire des religions, Paris 1933

J. SIMON, La religin naurelle, Paris 1860

فهرست الموضوعات

سلسلة « جماعة إحياء الفلسفة »

يشرف على إصدارها : الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

ظهر منها :

« فصوص الحكم » : لمحيي الدين ابن عربي . بتحقيق وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي أستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول .

« مشكلة الألوهية » : للدكتور محمد غلاب ، أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية .

طائفة من منتجات المؤلف

كتب طبعت

(١) ألفلسفة الشرقية .
(٢) ألفلسفة الإغريقية (جزءان) .
(٣) ألفلسفة العامة .
(٤) ألأخلاق النظرية .
(٥) نفثات ولمحات .
(٦) ألفلاحون .
(٧) ألضحية .
(وهذان الأخيران مترجمان عن الفرنسية) .

كتب تحت الطبع

(١) ألفلسفة الإسلامية فى المشرق .
(٢) ألفلسفة الإسلامية فى المغرب .
(٣) ألنهضة والمذاهب العقلية العظمى فى الفلسفة الحديثة .
(٤) تيارات الفكر الفلسفى الفرنسى (وهو مترجم) .
(٥) معركة مع شياطين الهوى
أو
أسرار الحياتين السياسية والاجتماعية فى مصر .
(٦) ألأدب الهيلينى (خمسة مجلدات)
(٧) أغنية المسبحة الوردية .
(٨) ألآداب الأوروبية الحديثة (خمسة مجلدات) .
(٩) كولومبا .
(١٠) أجلاڤين وسيليزيت .
(١١) مُثُل أخلاقية عليا .
(١٢) چوليادى تريكور .
(وهذه الكتب الخمسة الأخيرة مترجمة) .